ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Тема номера:
Белорусские философы: опыт самоанализа

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС **№1**, 2010

ISSN 1815-0047

Журнал включен в международную базу данных
The Philosopher's Index

Адрес редколлегии:
journal.topos@ehu.lt

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114
Vilnius Lithuania

СОДЕРЖАНИЕ

Беседа с Валентином Акудовичем 7

БЕЛОРУССКИЕ ФИЛОСОФЫ В ПОИСКАХ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Н. Семёнов Два эссе
Белорусское пространство: два автора, два человека, две судьбы 18
Memento mori et memento nasci (вариация на тему) 30

А. Тетёркин Что представляет собой сегодня социальная философия? 43

И. Макаров Проект социальной философии в контексте «дискурса трансформации»: нормативное измерение философского знания 59

П. Барковский О становлении понятия «постмарксизм» и его локализации в постсоветской философской традиции 64

О. Шпарага О некоторых противоречиях белорусского философского конструктивизма 73

АНАЛИТИКА БЕЛАРУСИ: ИДЕИ, ТЕНДЕНЦИИ, ТРАНСФОРМАЦИИ

Т. Щитцова Философия и гуманитарные науки в Беларуси: между идеологией и прагматикой 79

З. Смалякоў Тры экзістэнцыйныя вызваленні Ігната Абдзіраловіча 99

В. Давыдзік Нацыянальны беларускі праект: *pro et contra* 107

П. Рудкоўскі Мадэрн, надмадэрн і кансерватыўная рэвалюцыя 122

И. Воробьёва Корпоративная культура по-белорусски: основания, условия и предпосылки 130

ФІЛАСОФСКІЯ МАНІФЕСТЫ

І. Бабкоў З архіву эпохі: тры маніфэсты 146

П. Баркоўскі, Дз. Карэнка, П. Рудкоўскі Маніфест адкрытай *Беларускай філасофскай прасторы* 154

СТАТЬИ ПОБЕДИТЕЛЕЙ КОНКУРСА НАУЧНЫХ РАБОТ

А. Комаровский Фуко *vs* Хабермас: о некоторых перспективах несостоявшейся полемики 160

Л. Михеева Социальная логика порнографии в кинопоэтике Яна Шванкмайера 169

Н. Липова Минск в пространстве соцреализма 184

Содержание журнала за 10 лет 197

Информация для авторов 218

CONTENTS

Conversation with Valiantsin Akudovich 7

BELARUSIAN PHILOSOPHERS IN QUEST OF SELF-DETERMINATION

N. Semyonov Two Essays
Belarusian Space: Two Authors, Two Persons, Two Destinies 18
Memento mori et memento nasci (a variation of the theme) 30

A. Tsiatserkin What is Social Philosophy Today? 43

I. Makarov The Project of Social Philosophy in the Context of the «Transformation Discourse»: Normative Dimension of Philosophical Knowledge 59

P. Barkouski On Formation of the Concept «Post-Marxism» and its Localization within the Post-Soviet Philosophical Tradition 64

O. Shparaga On Some Contradictions of the Belarusian Philosophical Constructivism 73

BELARUSIAN ANALYTICS: IDEAS, TENDENCIES, TRANSFORMATIONS

T. Shchyttsova Philosophy and the Humanities in Belarus: Between Ideology and Pragmatics 79

Z. Smaliakou The Three Existential Liberations of Ihnat Abdziralovič 99

V. Davydzik National Belarusian Project: *pro et contra* 107

P. Rudkouski Modernity, Overmodernity and Conservative Revolution ... 122

I. Vorobyova Corporate Culture the Belarusian Way: Bases, Conditions and Preconditions ... 130

PHILOSOPHIC MANIFESTOS

I. Babkou From the Archives of the Epoch: three Manifestos ... 146

P. Barkouski, D. Karenka, P. Rudkouski Manifesto of the Open *Belarusian Philosophic Space* ... 154

ARTICLES OF THE WINNERS OF THE CONTEST OF ACADEMIC PAPERS

A. Komarovsky Foucault *vs* Habermas: On Some Prospects of the Missed ... 160

L. Mikheeva Social Logic of Pornography in Jan Švankmajer's cinema ... 169

N. Lipova Minsk in Space of Sociorealism ... 184

Contents of Journal for 10 Years ... 197

Instructions for authors ... 218

БЕСЕДА
С ВАЛЕНТИНОМ АКУДОВИЧЕМ

Татьяна Щитцова: Вы всегда занимали маргинальную позицию по отношению к академическому философскому дискурсу. При этом не раз высказывались в поддержку основательного (систематического) философского образования. Как бы Вы оценили основные изменения, которые произошли в белорусской философии за последние 10 лет? И в чём, на Ваш взгляд, заключается особенность современной ситуации ***в*** философии и ***с*** философией в Беларуси?

Валянцін Акудовіч: Цікава, што толькі цяпер, калі вы запыталіся пра змены ў «белорусской философии за последние 10 лет», я падумаў, што насамрэч перыяд паўставання дыскурса сучаснага беларускага мыслення слушна было б разлучыць прыкладна на два дзесяцігоддзі (1990–2000 і 2000–2010), паколькі яны досыць заўважна розняцца міжсобку. Разам з тым, другое дзесяцігоддзе немагчыма разглядаць без праекцыі на папярэдняе, бо яно не ёсць нечым самадастатковым, а толькі працягам першага, адно ўкладзеным ужо ў іншую канфігурацыю. Але перад тым, як навярнуцца на гэтую праблему, я б хацеў трохі разгарнуць адну прэамбулу, каб наперад патлумачыць сёе-тое, што таксама пазначанае ў вашым пытанні.

Мая пазіцыя стасоўна акадэмічнага філасофскага дыскурса на самой справе ёсць «маргінальнай». Гэты, натуральным ходам падзеяў вызначаны статус мае некалькі падставаў. На персанальных, абумоўленых па азначэнню не-дысцыплінарным спосабам майго мыслення, я тут запыняцца не буду. Згадаю адно знадворкавыя, якія на пачатку 1990-х адсланілі ад «легітымнай» філасофіі тых, хто набраўся нахабства стварыць яе беларускую версію. Рэч у тым, што на тую пару акадэмічная філасофія ўсё яшчэ заставалася амаль без астачы ўпляжанай ў дыялектычны матэрыялізм, задзіночаны з квазімарксізмам. Натуральна, з такой «філасофіяй» мы не хацелі мець нічога агульнага. Хаця бадай больш істотным было нават не гэта, а тое, што яна лічы ніяк не пазыцыянавала сябе як *беларускую філасофію*, не ўяўляла Беларусь за магчымы аб'ект інтэлектуальных рэфлексій і не карысталася беларускай мовай, як быццам недастаткова дасканалай для філасофскага асэнсавання быцця. Усё гэта разам канцэптуальна адсланіла ад акадэмічнай філасофіі (і адпаведнага тыпа філасафавання) ўсіх тых, хто быў пакліканы нацыянальнай культурай сфармаваць дыскурс сучаснага беларускага мыслення (нават калі «пакліканыя» былі прафесійнымі філасафамі і працавалі ў адпаведных інстытуцыях). Натуральна, сёння, праз дваццаць год, сітуацыя выглядае шмат у чым інакш. Але мне гэты расповед найперш быў патрэбны, каб зазначыць наступнае. Я да гэтай пары ўсе падзеі ў «Філасофскай прасторы Беларусі» раз-

глядаю з пазіцыі «беларусацэнтрычнасці» (калі ласка, не блытайце з пазіцыяй беларускага нацыяналізма). Інакш кажучы, наколькі яны вартыя не толькі ў плане дысцыплінарнага філасафавання, а і нацыянальнай культуры, як універсальнага цэлага Беларусі. Гэткай «метадалогіяй» і абумоўленая мая візія адказаў на вашыя запытанні.

Як на маё, натуральна, спрэс суб'ектыўнае, меркаванне, 1990-я гады магчыма былі найбольш істотнымі ў гісторыі ўжо ўласна беларускага мыслення, бо толькі тады яно ўпершыню выразна і сістэмна заманіфеставала сябе ў гэтай ролі. У мяне было даволі тэкстаў, дзе я ў падзеях, «героях» ды фактах падрабязна аналізаваў гэтую эпоху «буры і націска». Таму наўрад ці мае сэнс паўтараць ужо сказанае. Бадай толькі згадаю найбольш знакавы праект гэтай «эпохі» – першы ўласна беларускі філасофскі часопіс *Фрагмэнты* (галоўны рэдактар І. Бабкоў), у якім калектыўная інтэрвенцыя беларусаў ў філасофскую прастору выявілася найбольш адметна. Як мне ўяўляецца, самай выразнай характарыстыкай гэтай пар*ы* было памкненне вылучыць з універсальнага цэлага беларускай культуры дыскурс мыслення і апрычона зафіксаваць яго як яшчэ адно (і надзвычай істотнае) вымярэнне гэтай самай культуры.

Наступнае дзесяцігоддзе выглядала ўжо добра інакш. І найперш таму, што 1990-я былі *эпохай*, а *эпоха* не мае ўласнага часу. Замест яго татальна пануюць вялікія наратывы, якія цалкам падпарадкоўваюць сабе персанальныя лёсы. Дарэчы, дыскурс беларускага мыслення быў створаны менавіта *эпохай*, а непасрэдныя выканаўцы гэтага творыва, па вялікаму рахунку, былі толькі яе валанцёрамі. Калі эпоха скончылася, *час* вярнуўся на сваё месца, і ў «нулявыя» гады падставай падзеі зноў зрабіліся прыватная ініцыятыва ды індывідуальны талент. Яны вялі рэй і ў калектывісцкіх праектах і ў індывідуальных практыках. Дзеля прыкладу сярод «калектывісцкіх праектаў» згадаем ЕГУ (рэктар А. Міхайлаў) з яго адметным філасофскім асяродкам, які змог выспеліць у сабе варты пашаны часопіс *Топас* (галоўны рэдактар Т. Шчытцова), унікальны ва ўсіх сэнсах «Беларускі калегіўм» (кіраўнік А. Анціпенка), эфектнае і эфектыўнае «Агенства гуманітарных тэхналогій» (кіраўнік У. Мацкевіч), інтэлектуальна самы маштабны беларускі часопіс *Архэ* (галоўны рэдактар В. Булгакаў), надзвычай адметны часопіс *Перекрёстки* (стваральнік і першы галоўны рэдактар І. Бабкоў)... А што да «індывідуальных практыкаў», дык тут не ўяўляецца магчымым нават скарочаны пералік таго мноства кніг (беларускіх аўтараў і перакладзеных), зборнікаў, анталогіяў, энцыклапедыяў (хаця на гэтай пазіцыі не магу не затрымацца, каб узгадаць А. Грыцанава) і самых розных іншых індывідуальных ініцыятываў, якія фармавалі «філасофскі» вобраз апошняга дзесяцігоддзя.

Разам з тым гэтае як бы «мноства» калектыўных праектаў ды індывідуальных практык сёння не столькі цешыць мяне, колькі трывожыць. Найперш таму, што яно ніяк не канцэптуалізуецца. Акрамя памкнення да філасафавання як такога, нічуць нельга зразумець, што тут да чаго, а тым болей – дзеля чаго. Магчыма,

як для пары постмадэрна, гэтыя рассыпаныя ў паадзінкавае мноства інтэлектуальныя фрагменты і выглядаюць адпаведна свайму часу, але я зусім не ўпэўнены, што хай сабе і постмадэрнам можна апраўдаць адсутнасць хоць якой уцямнай перспектывы ў філасофіі на Беларусі.

Т. Щ.: В эссе *Росквіт і занятпад метафізікі* Вы даёте вполне универсалистское определение философа («тот, кого во все его годы пронизывает подростковый ужас перед невыговариваемым таинством бытия», с. 141). Где и каким образом может – или должно? – происходить сцепление этого вполне космополитичного определения с позицией «свядомага беларуса»? Другими словами: каково значение и место *национального* (локального) в философии?

В. А.: Я ўжо не аднойчы публічна згадваў наступныя словы Карэла Чапэка: «Кітаец, які пажадаў бы стварыць кітайскую філасофію, быў бы напэўна добрым кітайцам, але дрэнным філосафам». Разам з тым, гэтая показка дэманструе толькі адну праекцыю суадносінаў лакальнага (нацыянальнага) з універсальным, якое, безумоўна, і ёсць *першай*, а як да метафізікі дык і адзінай праблемай філасофіі. І погляд тых, хто бачыць філасофію выключна ды цалкам ва ўніверсаліcцкім дыскурсе, падтрымліваецца мноствам слушных аргументаў. Але гэтая пазіцыя мае і даволі сур'ёзных апанентаў. Жак Дэрыда ў тэксце *Ці ёсць у філасофіі свая мова*? піша: «Філасофія знаходзіць сваю стыхію ў мове, як кажуць, натуральнай. Яна ніколі не магла фармавацца на нейкай штучнай мове, нягледзячы на некалькі адчайных спробаў, якія мелі месца ў гісторыі філасафавання». І яшчэ там жа: «Нягледзячы на ўсе бойкі ды спрэчкі аб філасофскіх "пазіцыях" ці аб "практыках", хто сёння можа адмаўляць наяўнасць пэўнай канфігурацыі французскай філасофіі, і тое, што ў сваёй гісторыі, нягледзячы на паслядоўнасць гегемоній, зменлівасць асноўных плыняў, гэтая канфігурацыя абнаяўляе традыцыю – нейкі збольшага ідэнтыфікуемы элемент трансляцыі, памяці, спадчыны».

Яшчэ больш радыкальна абараняе месца нацыянальнага ў дыскурсе ўніверсальнага галоўны «герой» *Топаса* – Марцін Гайдэгер. Ён дэманструе гэтую пазіцыю ў мностве не толькі метафізічных, але і культурных ды нават палітычных сюжэтаў (сярод апошняга згадаем хаця б ягоны нацыянал-сацыялізм). Паколькі з гэтага мноства і не ведаеш на чым запыніцца, дык дзеля прыкладу звярнуся да ягоных інтэрпрэтатараў. В. Падарога піша, што Гайдэгер «знаходзіць сутнасны досвед быцця рэальна існуючым у сялянскіх хутарах роднага яму Шварцвальда. Так праекцыя ў адвечнае, у дасакратычны космас вяртаецца, абмінуўшы лабірынты і перашкоды гістарычнага часу, у сучаснае, у-топія пераходзіць у топію». А вось што піша Э. Юнгер пра мову філосафа: «Экзэгеза Гайдэгера больш чым філалагічная і больш чым этымалагічная: ён схоплівае слова там, дзе яно свежае, дзе ў поўнай сваёй зародкавай моцы яно яшчэ напятае моўчай, і прарошчвае яго з лясного гумусу». Натуральна, стасоўна нацыя-

нальнага ў філасофіі я цалкам салідарызуюся з Гайдэгерам. Бо хаця Быццё яно і ў Афрыцы Быццё, але нам нікуды не падзецца ад: а) той прастора-часавай пазіцыі, з якой «я» яго абнаўляе; б) той оптыкі культуры, у якой для «я» яно абнаўляецца; в) той мовы, праз якую «я» фіксуе ягоную наяўнасць.

Кожны з гэтых фактараў, а тым болей ўсе яны разам выяўляюць Быццё як мінімум трохі ў зменenай канфігурацыі стасоўна іншых варыянтаў. Карацей кажучы, «Быццё па-беларуску» і па-гішпанску па азначэнню не могуць быць цалкам тоеснымі. Якраз гэта бліскуча прадэманстраваў Гайдэгер адносна «Быцця па-нямецку». Дый увогуле, цалкам магчыма, што адэпты татальнага ўніверсалізму ў філасофіі гэта толькі тыя, што не адважыліся на *сваю* пазіцыю, *сваю* оптыку, *сваю* мову, а папросту «ўпісаліся» ў напрацаваны іншымі кантэкст.

Асабіста для мяне няма пытання, ці ёсць у беларускай філасофіі месца ўласнай візіі свету? І тут я зыходжу не з нейкага абстрактнага тэарэтызавання (латэнтна падтрыманага нацыянальным патрыятызмам), а з непасрэднага персанальнага досведу. Да прыкладу, мая першая кніга называлася *Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека.* Дык вось, калі б пасля навучання ў Маскве я там і застаўся ды працягваў мысліць і пісаць па-руску, то мне не толькі дзеля назова кнігі, але і ў шараговай сітуацыі не прыйшло б нават да галавы скарыстацца гэтым «амаль» паліндромам (поўны – *а мяне няма*). Рэч у тым, што ў акрэсленай тут пазіцыі беларускае *няма*, у адрозненні ад рускага *нет* (усяго толькі фіксацыя адмоўнасці), скрай нагружанае самымі рознымі канатацыямі адсутнасці ў гісторыі Беларусі – уласнай гісторыі, філасофіі, дзяржавы, культуры і нават «заканстытуяванай» мовы. Дарэчы, ці не з дамінавання *Няма* ў ментальнасці беларуса нашая сучасная літаратура і мысленне ў праекцыі на фундаментальную анталогію быцця найбольш часта актуалізуюць тое, што ў філасофіі называецца метафізікай адсутнасці (і згаданая назва кнігі толькі адно з шматлікіх сведчанняў).

Т. Щ.: Не так давно на свет появился сборник под названием *Антология белорусского мышления*. По отношению к Вам также часто используется именно это определение – «мысляр». Могли бы Вы как-то прокомментировать это различение между философией и мышлением, философом и мыслителем? Где и почему они не совпадают? Почему это несовпадение оказалось востребованным в нашем интеллектуальном поле?

В. А.: Словы «мысленне» і «мысляр» маюць супольны корань і агульнае семантычнае поле, але *статусна* яны знаходзяцца на супрацьлеглых скранях. Зараз патлумачу, што тут я маю на ўвазе. Калі мы з А. Анціпенка ўклалі гэтую *Анталогію* і паўстала пытанне назвы, дык сярод розных прапановаў была і наступная: «Анталогія сучаснай беларускай філасофіі». Але мы яе лічы адразу адпрэчылі, паколькі было відавочна, што ў лепшым выпадку толькі траціна

гэтых тэкстаў належыла да *ўласна* філасофскіх, а ўсе астатнія найперш прэзентавалі самыя розныя эўрыстычныя (як на тую пару) інтэлектуальныя ініцыятывы, якія, на наш погляд, мусілі засведчыць паўставанне дыскурса сучаснага *беларускага* мыслення. Тут бадай трэба нагадаць (як хуткаплынна спадае час), што яшчэ напрыканцы васьмідзесятых і гаворкі не было аб беларускім мысленні як нейкай выразнай, цэласнай ды сістэмнай з'яве, а выпадкова прамоўленае азначэнне «беларускі філосаф» хоць у каго выклікала пачуццё няёмкасці і варты жалю посмех. З гэтага вынікала, што да таго, як думаць пра беларускую філасофію ў сэнсе інстытуалізаванага суб'екта беларускага мыслення, неабходна было актуалізаваць працэс самога гэтага мыслення. Вось чаму пад адной вокладкай ў нас апынуліся тэксты філосафаў, паэтаў, сацыёлагаў, метадолагаў, літаратуразнаўцаў, культуролагаў...

Мяркуючы па тым, што азначэнне «беларускае мысленне» і сёння дамінуе над азначэннем «беларуская філасофія» (не блытаць з філасофіяй на Беларусі), апошняя ўсё яшчэ не ўвабралася ў сілу. Праўда, сёння рэдка пабачыш здзіўленне, калі пра некага кажуць: «беларускі філосаф». І гэта сведчыць, што вартыя ўвагі беларускія філосафы ўжо насамрэч ёсць, але беларускай філасофіі – як поўнавартаснай з'явы – яшчэ няма. І тут не трэба з нейкіх пустых амбіцыяў характарызаваць сітуацыю больш аптымістычна. Калі беларускае мысленне мае патэнцыял некалі аформіцца ў сапраўдную філасофскую падзею – дык так яно калісьці і будзе (ну а не – дык не)... У гэтым месцы чамусьці прыгадаўся ўспамін В. Кожынава пра ягоную сустрэчу з тады ўжо нямоглым М. Бахцінам: «...ён (Бахцін. – В. А.) лічыў, што ў Расіі ніколі не было сапраўднай філасофіі, у Расіі было тое, што ён называў некалькі з адценнем зніжанасці "мыслительством"... Ён лічыў, што на базе ўсяго напісанага раней яшчэ можна толькі пачаць стварэнне расійскай філасофіі».

Дарэчы, беларускае слова «мысленне» бадай ні ў якой форме не мае тых негатыўных канатацыяў, якія заакцэнтаваў М. Бахцін адносна рускага «мыслительства», але з прычыны сваёй універсальнай прыдатнасці стасоўна самых розных сфераў веды яно значна саступае ў інтэлектуальным статусе слову «філасофія», якое вылучае мысленне з яго неабсяжнага, але аморфнага дыскурса і канцэнтруе, праз апрычонае пісьмо, на самім сабе...

А вось слова «мысляр» – цалкам наадварот, яно адлучанае ў вусцішную далеч і ад «мыслення», і ад «філасофіі», а сінонім «філосаф» (адносна сябе) успрымае як абразлівую прафанацыю свайго сакральнага статуса, у лепшым выпадку – яго дысцыплінарную інстытуалізацыю. Магчыма ў гэтым выяўляюцца ментальныя парэшткі традыцыйнага грамадства, якое ўсім сваім цэлым было завязаным на сакральным і якое ў сітуацыі цывілізацыйнай прыпозненасці Беларусі ўсё яшчэ мае месца быць. Хаця той жа Гайдэгер вельмі выразна разрозніваў філосафа як дысцыплінарную катэгорыю прафесійнай дзейнасці і мысляра як шукальніка новай веды. Вось чаму калі бывае, што нехта неабачліва

назаве мяне «мысляром» (а такое насамрэч раз-пораз здараецца), я ўнутрана сціскаюся ад няўтульнасці, бо гэта відавочнае перабольшванне.

Т. Щ.: Вы преподаете философию в «Белорусском коллегиуме». Как Вы полагаете, на каких основаниях в эпоху «смерти философии» и тотальной прагматизации всех отношений можно надеяться на некий интерес к философскому образованию? Каким образом можно было бы мотивировать такой интерес у выпускников школ и студентов? Если это всё ещё ст*о*ящее дело (философское образование), то чт*о* и как нужно преподавать? Что и как преподаёте Вы сами? Что Вы отвечаете, когда в аудитории звучит вопрос о том, зачем изучать философию?

В. А.: У «Беларускім калегіўме» я курырую аддзяленне філасофіі/літаратуры і шмат у розных фарматах (лекцыі, семінары, індывідуальныя заняткі і г. д.) займаюся са студэнтамі. Але нічога там не «выкладаю», бо «выкладаць» – гэта вучыць, а я не ўяўляю, як можна навучыць філасафаванню ці мастацкай творчасці. Бадай адзінаму, чаму іх я ўсё-такі «вучу» – гэта вольнаму мысленню. Бо без вольнага адносна хоць якіх канонаў ды стэрэатыпаў мыслення наўрад ці можа атрымацца вартая ўвагі як інтэлектуальная эўрыстыка, так і мастацкі артэфакт. Натуральна, не мне ацэньваць, наколькі плённая мая «метадалогія», але паколькі яна цалкам арганізаваная пад фармат маёй «суб'ектнасці», дык у кожным разе з майго педагагічнага досведу іншым ніякай карысці. Да таго ж я лічы не працаваў у акадэмічных інстытуцыях – таму нешта тут раіць мне ніяк не выпадае.

Разам з тым, мяне насамрэч усур'ёз (як уласная праблема) турбуе татальны і сістэмны крызіс філасофскай адукацыі. Хутчэй гэта нават не крызіс, а канцэптуальны заняпад. І ягоная інэрцыя яшчэ толькі пачынае назапашвацца. Праўда, я не звязваю гэтую тэндэнцыю непасрэдна са «смерцю філасофіі» (што насамрэч блізка да праўды, але патрабуе асобнай гаворкі). На мой погляд, падставовая прычына гэтага крызісу найперш палягае ў тым, што той тып мыслення, які стагоддзямі і стагоддзямі культывавала еўрапейская акадэмічная філасофія, апынуўся функцыянальна непрыдатным адносна хоць якой яшчэ сферы мысьледзейнасці сучаснага грамадства, акрамя самой акадэмічнай філасофіі.

Уся згуба татальнай загерметызаванасці філасофіі ва ўласным фармаце была заўважаная досыць даўно, чаму сведчаннем хаця б бунт Кіркегара супраць Гегеля. «Дацкі Сакрат» абурана пісаў: «Гегелеўская філасофія разглядае мінулае, шэсць тысяч год сусветнай гісторыі... Але дабрадзейны прафесар Гегель, калі ён быў жывы, як і ўсялякі жывы чалавек, меў ці павінен быў мець маральны непакой адносна будучага жыцця. Аднак пра гэта з гегелеўскай філасофіі нічога нельга даведацца. Адсюль вынікае вельмі простая выснова, што кожны чалавек, які захоча нешта зразумець у сваім

асабістым прыватным жыцці з дапамогай гегелеўскай філасофіі, згубіцца ў блытаніне». Пазней бунт Кіркегара падтрымала ладная сціжма мысляроў (ад Ніцшэ да Слотэрдайка), з чаго і сфармавалася тое, што сёння мы называем «некласічнай філасофіяй». Але бунт нідзе і ніколі не перамагае – у філасофіі таксама. Спакваля бунтары былі проста прыўлашчаныя акадэмічным дыскурсам, адфарматаваныя пад яго генеральны канон і з гэтага неўпрыкмет сталіся вельмі падобнымі да шараговых прафесараў філасофіі...

Але я, здаецца, залішне адхіліўся ад тэмы, можа якраз таму, што не маю ўпэўненага адказу. Больш за тое, не ведаю, ці ён увогуле магчымы ў сітуацыі, калі логацэнтрычная парадыгма светаўладкавання, на якую і была завязаная ўся класічная філасофія, у XX стагоддзі відавочна збанкрутавала. Разам з тым, пакуль чалавек будзе адчуваць вусціш Быцця, ён будзе «філасафаваць». А значыць каб паспрабаваць пераадолець сістэмны крызіс акадэмічнай філасофіі, ёй найперш неабходна выдаліць з свайго цела атруту «новай схаластыкі», якая ўжо даўно яго татальна запаланіла, і мадэрнізаваць свае стратэгіі пад метафізічныя праблемы, актуальныя для сучаснага чалавека. Зрэшты, гэта лёгка дэклараваць, але як прарабіць такое насамрэч?..

Дарэчы, студэнты «Беларускага калегіўма» не пытаюцца ў мяне «зачем нам изучать философию?», бо я з імі яе і не вывучаю – мы проста разам спрабуем мысліць метафізічна істотныя для нас праблемы.

Т. Щ.: После знакомства с Вашими философскими эссе и лекциями (я имею в виду две книги – *Разбурыць Парыж* и *Код адсутнасці*) складывается интригующий образ «двойного агента»: с равной уверенностью и увлечённостью Вы «представляете интересы» двух не просто разных, но именно конфликтующих философских дискурсов: экзистенциально-онтологического и постмодернистского. Первый развивается Вами применительно к отдельному индивиду (Киркегор) и судьбе Беларуси (мотив бытийной *выклiканасцi*, Хайдеггер), второй – для принципиально новой концептуализации современной Беларуси (Беларусь как дискурс). Быть двойным агентом – дело рискованное. Подобный теоретический синтез делает Вашу позицию уязвимой. И всё же Вы идёте на это. Раскройте свои резоны.

В. А.: Як у такіх выпадках звычайна кажуць, дзякуй за пытанне! Яно сапраўды надзвычай істотнае для мяне, паколькі я ўжо даўно спрабую зразумець амбівалентнасць той сітуацыі, у якой апынуўся нечакана для самога сябе. Хаця калі (таму ўжо шмат год) я раптам заўважыў, што з'яўляюся «двайным агентам» (анталагічнага і постмадэрнага дыскурсаў), дык хоць і адчуў пэўную няўтульнасць, але моцна гэтым не пераняўся. Тэорыя постмадэрна дапамагла мне адэкватна зразумець наяўную рэальнасць, бо пакуль яна заставалася схопленай логацэнтрычнымі ідэалагемамі, дык кожная яе

аналітыка разгортвалася ў перспектыве не таго дык іншага вялікага Сімулякра (найперш бацькі ўсіх сімулякраў – Бога). Дарэчы, многія і па сёння аблудна лічаць, што постмадэрн – гэта нейкая (і пачварная) ідэалогія. Але постмадэрн – гэта не ідэалогія (хай сабе і ідэалогія *без ідэалогіі*). Постмадэрн – гэта ўсяго толькі *дыягназ*, у якім тэарэтыкамі, што былі названымі постмадэрністамі, канстатавалася «смерць ідэалогій». Усяго толькі. І ўжо іншая рэч, што паколькі ва ўсе ранейшыя часы чалавек знаходзіў сябе ў *перспектыве* нейкай Вялікай Ідэалагемы, а цяпер раптам апынуўся ў сітуацыі татальнай «бесперспектыўнасці», дык аўтараў гэтага дыягназу абвінавацілі ва ўсіх смяротных грахах...

Асабіста для мяне, як метафізіка паводле ўсёй сваёй інтэлігібельнай канстытуцыі, «светлая Ява» постмадэрна таксама выявілася скрай драматычнай, паколькі яна адмовіла ў праве на існаванне не толькі рэлігійным, палітычным ды сацыяльным ідэалагемам, разам з імі яна скінула ў архіў сімулякраў фундаментальную анталогію з метафізікай, якія былі арганізаваныя па агульнаму для ўсіх ідэалагемных наратываў прынцыпу.

Натуральна, тое, што ў *Сусветнай бібліятэцы* ўся вялікая еўрапейская філасофія раптам апынулася ў сектары «Інтэлектуальныя фэнтэзі мінуўшчыны», мяне моцна засмуціла. Да таго ж з самых розных падставаў. І таму, што гэта аблуда ацэньваць ды інтэрпрэтаваць метафізічную спадчыну ў фармаце візіі сучаснай сацыяльнай рэальнасці, і таму, што гэта было зроблена залішне паспешліва ды безадказна стасоўна вялікіх мысляроў былога, але бадай яшчэ болей таму, што мая прыватная «метафізічная кар'ера» ў постмадэрнай рэальнасці губляла хоць якую ўцямную перспектыву. Паколькі інтэлектуальна я перадусім ды найперш заангажаваны *класічнай* метафізікай адсутнасці, дык разгортваць далей аналітыку «анталагічнага» Нішто ў сітуацыі, калі постмадэрновы светагляд апазнае гэтае Нішто ў шэрагу адно логацэнтрычных сімулякраў, выглядала не толькі глупа, але і шызафрэнічна. Аднак я пакуль не спяшаюся адмаўляць адно дзеля другога, можа яшчэ і таму, што паводле ўсходняга гараскопа вызнаюся «блізнюком», і з гэтага пэўная амбівалентнасць мусібыць закладзеная ў самы под маёй персанальнай канстытуцыі.

Зрэшты, гэта так, нешта накшталт жарта. Хаця і насамрэч я цяпер працую над кнігай з умоўнай назвай *Нішто, альбо Праклён Парменіда*. Першыя тры часткі ўжо нават зробленыя. Пачынаецца яна з аналізу праблемы Нішто ў антычнай філасофіі, затым гэтая тэма аналізуецца ў візіях Гайдэгера (*Чым ёсць метафізіка?*) і Сартра (*Быццё і Нішто*). А наступная, чацвёртая, частка, якая пакуль яшчэ прадумваецца, мае назву *Праблема Нішто ў дыскурсе Постмадэрна*. Вось тут і сутыкнуцца ў самай жорсткай варажнечы дзве асноўныя складовыя майго інтэлектуальнага модуса. Мне пакуль нічога не вядома, што з гэтага сутыкнення атрымаецца і што там пераможа? Разам з тым я наперад не выключаў бы, што можа якраз постмадэрн, які адмаўляе базаваму анталагічнаму канцэпту

«Быццё» у сапраўднасці, хавае недзе ў сваіх спратах іншыя ад ранейшых магчымасці дзеля ўразумення сутвы Нішто (пэўна тады гэта ўжо будзе нішто з малой літары).

Т. Щ.: При всей преемственности между двумя упомянутыми книгами, между ними есть и совершенно отчётливый разрыв, связанный с одим из самых интересных и сильных тезисов *Кода*, закладывающим позитивную программу нового белорусского общества. Я имею в виду Ваше утверждение о том, что *социальные ценности должны быть сакрализованы*. Вы уходите от жёсткого противопоставления «социального» и «национально-культурного» и намечаете принципиально новую перспективу. В книге этот тезис остаётся на уровне программной декларации. Не могли бы Вы сейчас его прокомментировать несколько подробнее?

В. А.: Спачатку паспрабуем зразумець, што беларусы – *«некультурная»* нацыя. Толькі не спяшайцеся мяне абвінавачваць у нацыянальным нігілізме. Так склалася, што пад культурай мы найперш разумеем не сацыяльны досвед упарадкавання ладу жыцця, а яго, як казалі марксісты, «надбудову»: архітэктуру, тэатры, музеі, літаратурныя ды філасофскія тэксты, музыку, жывапіс і да т. п. Усё гэта ўзятае разам і фармуе адмысловую канфігурацыю культурнага канона пэўнага народа, які ў пару паўставання нацыяў становіцца адным з базавых аргументаў на карысць гэтага паўставання...

Гістарычны лёс беларусаў вымудрыў так, што калі і ім наспела чарга афармляцца ў нацыю, яны свайго культурнага канону лічы не мелі. Ці не найлепш гэта засведчыў Янка Купала ў вершы «Я не паэт»: *А беларусы нікога не маюць, // Няхай жа хоць будзе Янка Купала*. Даўным-даўно прамінулі «залатыя» часы ВКЛ, не кажучы ўжо пра асновапалеглую для нашага народа пару Полацкага княства. Пасля падзелу Рэчы Паспалітай ўсе патэнцыйна беларускія эліты пакрысе разбрыліся па паноўных у гэтым рэгіёне цэнтрах улады, а беларусам застаўся толькі канон традыцыйнай культуры, якім жыла вёска. Таму ідэолагі беларускай нацыі не мелі на што яшчэ абаперціся, акрамя як на тое, што ёсць. Але рэч у тым, што традыцыйная культура (пры ўсім нашым інтэлігенцкім сантыменце да яе) палітычна і сацыяльна не інструментальная як да эпохі нацыяналізму, які тэхналагічна фармуецца зусім іншым інструментарыем (капіталізацыя, індустрыялізацыя, урбанізацыя і г. д). Да таго ж і сама беларуская вёска не лічыла сваю культуру (традыцыйную) за каштоўнасць – хутчэй наадварот, бо яна толькі замінала беларусу прастаўваць да нармальнага чалавечага жыцця. Калі мы паглядзім на першыя беларускія партыі той пары, дык убачым, што яны адно дэкларавалі сябе як нацыянальныя (беларускія), а па сутнасці былі сацыял-дэмакратычнымі. І палітычна гэта было слушна, бо беларусы прагнулі не беларусамі, а «людзмі звацца» (Я. Купала).

Карацей кажучы, у адсутнасці мадэрновага культурнага канона, унітарнай рэлігіі, нацыянальна сфармаванай буржуазіі і да т. п.

паспалітым беларусам у гэтую рэфармацыйную пару за каштоўнасць заставалася голая сацыяльнасць, як адзіна рэальная мера колькасці і якасці жыцця. З гэтага і «бальшывізацыю» («Кто был ничем – тот станет всем») яны сустрэлі як уласную мару, прынамсі па першым часе.

Зрэшты, як па вялікаму рахунку, дык «голая сацыяльнасць» дамінавала сярод беларусаў і ў папярэднія стагоддзі. Бясконцыя акупацыі (не злічыць), рэлігійныя ды канфесійныя калейдаскопы (паганцы, праваслаўныя, каталікі, уніяты, пратэстанты – кім толькі не перабыў чалавек на гэтай зямлі), канцэптуальныя геапалітычныя перарухі (Полацкае княства, ВКЛ, Рэч Паспалітая, Расійская імперыя, БНР, БССР, СССР, Рэспубліка Беларусь) – усё гэта і шмат што іншае не дазваляла настала ўнармавацца ў каштоўнасны канон хоць якім універсальным канцэптам. Таму праз розныя часы ды эпохі адзінай несумненнай каштоўнасцю для нашага чалавека заставалася само жыццё, незалежна ад таго ў якіх рэлігійных, палітычных ці культурных фарматах яно адбывалася. З гэтай канцэнтрацыі на ўласна жыцці і ўмельства беларусаў выжываць ўражвае. Нягледзячы на «крывавыя патопы», якія перманентна абрыньваліся на нашыя землі і кожны раз усчынялі бяду апакаліптычнага вымеру, беларусы не зніклі (што выглядала б цалкам лагічна), засталіся і, як я пісаў у адным з сваіх лірычных эсэ – «лашчаць сябе сонейкам трэцяга тысячагоддзя». Але каб у такой праз стагоддзі сітуацыі не «знікнуць, застацца», трэба было выпрацаваць дасканалыя механізмы сацыяльнай адаптацыі стасоўна ўвесь час зменлівых знешніх варункаў. Тут не да месца аналізаваць іх сутнасці ды формы, таму дзеля лаканічнасці спашлемся хаця б на прынцыповую для беларусаў метафару «партызана» як чалавека, які ўвесь час хаваецца калі не ў лесе, дык у самім сабе. З гэтага і шэранькая хатка, і самаатэстацыя «я мужык, дурны мужык», і занядбаны падворак, як вітрына гаротнай долі чалавека, з якога паноўнай навалачы няма чым пабрацца.

Разумею, з гледзішча перспектывы гераічнага міфа, які выштукоўвае сабе кожная нацыя, базавыя каштоўнасці беларусаў у маёй інтэрпрэтацыі выглядаюць не лішне самавіта. Але гэта залежыць ад той оптыкі, якой вы ахопліваеце ўвесь прасцяг бытнага. Гайдэгер казаў, што чалавек – гэта пастух ісціны Быцця. Калі я ўглядаюся ў рэтраспектыву адвечнага беларускага шляху (І. Абдзіраловіч), дык пачынаю здагадвацца, што ўвесь гэты час беларусы не кароў ды авечак пасвілі – яны пасвілі Быццё.

Але калі я кажу пра *сакралізацыю сацыяльнага*, як падставовую каштоўнасць беларусаў, дык маю на ўвазе не гераізацыю іх анталагічнагна кону, а легітымізацыю фантастычнага ўмельства ўпраўляцца з жыццём (сацыяльным парадкам) так, каб яно не выслізвала з-пад ног нават тады, калі гісторыя рэальнасці пачынае крышыцца на кавалкі, як лёд на рацэ падчас крыгалому. А яшчэ і таму, што, па вялікаму рахунку, болей нам і няма чаго сакралізаваць.

Шчыра кажучы, я не ведаю, як сакралізацыю сацыяльнага можна залацвіць інструментальна. Але я ўпэўнены, што ў аснову

фармавання беларускай нацыі мусібыць пакладзеная менавіта сама сацыяльнасць, інакш кажучы, здольнасць беларусаў упарадкоўваць (кананізаваць) сацыяльнасць як справу ўласнага кону, а ўжо на гэтым подзе напрацоўваць культурныя каноны: фундаментальны (уласна беларускі), інтэгральны (беларуска-расійскі ці наадварот), універсальны (з перспектывы глабалізацыі)... А ў палітычным плане ўся гэтая канструкцыя ладна ўнармоўваецца ў даўно і добра вядомую канцэпцыю «грамадзянскай нацыі». Ёсць Дзяржава, ёсць яе межы, ёсць агульны для ўсіх грамадзянаў Закон – і жыві сабе, як табе больш утульна: ці то вандруючы паміж культурных канонаў, ці настала атабарыўшыся ў адным з іх.

Праўда, усе мы цудоўна разумеем, што насамрэч канфігурацыя нашай палітычна-культурнай рэальнасці яшчэ доўга будзе надзвычай пакручастай ды канфліктнай. Згадаем дзеля прыкладу хаця б праблему беларускай мовы, якой сёння не лішне шмат хто карыстаецца, аднак якая, як праблема, яшчэ не аднойчы канфліктна актуалізуецца. Але яшчэ раз паўтаруся, не трэба блытаць шматлікія праблемы «надбудовы» з тымі падвалінамі, якія «самім жыццём» ужо пакладзеныя ў аснову беларускай нацыі.

ДВА ЭССЕ

Николай Семёнов[1]

Белорусское пространство: два автора, два человека, две судьбы

Abstract

This essay is an attempt of comparative consideration of some features of life and professional paths of two very different and at the same time similar representatives of Belarusian intellectual elite – Vladimir Fours (alas, untimely deceased) and Vladimir Matskevich (our eternal oppositionist). The author tried not so much to draw once again attention to them, but proceeding from this experience to cast a glance at a today's intellectual situation in the republic, defining the challenges and lacunas which it faces.

Keywords: V. Fours, V. Matskevich, philosophy, thinking, personality, author, creativity.

Иногда – и довольно часто – желание и необходимость говорить сталкиваются с бессилием языка, его риторичностью и идеологичностью. Ты осознаешь, что твой язык не вполне адекватен ситуации, что он претенциозен – и со стороны это не может не выглядеть комично. А в чём обычная претензия многих «публичных мыслителей»? В том, чтобы быть или казаться очень умным, самым умным, слишком умным. Поэтому я не берусь оценивать современную «белорусскую философию». Всякая оценка частного лица субъективна. Но, положа руку на сердце, я без колебаний предпочту вновь прочесть Канта или Гуссерля, чем большинство наших белорусских авторов. Что, конечно же, печально. Но ведь настоящие штудии мировой философии у нас не пройдены. Быть может, лучше всего о «белорусской философии» говорит её истинный «вес» (фиксируемый, например, цитированием) в пространстве европейского мышления в целом. Он минимален и крайне скромен. Но чем меньше ты значишь, тем больше амбиций и апломба у тебя может быть. Не лишне было бы осуществить работу по разборке и обратной сборке нашей коллективной и личных самостей. А это как раз философская работа. Вместо этого, как мне кажется, в значительной степени доминирует риторика утверждения «национальной идентичности» и «обращения

[1] Николай Семёнов – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Института теологии им. святых Кирилла и Мефодия (г. Минск, Беларусь).

к национальному наследию». Я не против, но всё это как-то незаметно (или даже очень заметно) подчиняется идеологическим задачам. Но стоит напомнить: «Всякая история, которая начинается с изначальной невинности и отдаёт предпочтение возвращению к цельности, воображает драмой жизни индивидуацию, отделение, рождение самости, трагедию автономии, отпадение в письмо, отчуждение; то есть войну, умеряемую воображаемой передышкой на лоне Другого. Эти схемы управляются репродуктивной политикой, имеющей в виду возрождение без изъяна, совершенство, абстракцию»[2]. Между тем современная наука, коммуникация, технологии и пр. ведут к фундаментальным трансформациям в структуре и организации мира; эти трансформации не отслеживаются и не подвергаются настоящему анализу. Дом, школа, рабочее место, больница, общественная арена, бюрократический аппарат, рынок, СМИ, военная сила, мультинациональные корпорации, политические процессы, терроризм, системы трудового и идеологического контроля, обработка нашего воображения и сами наши тела – всё это «топосы» возможного и должного философского осмысления. Они у нас фактически находятся в странном модусе отсутствия. Здесь, пожалуй, стоит вспомнить слова Фредерика Джеймисона о «политическом бессознательном» господствующих культурных дискурсов. В их основе – «большие нарративы», от биологических и медицинских до юридических, философских и литературных дискурсов. И можно спросить, какое мышление, какой дискурс упрямо воспроизводят себя, снова и снова, хотя по видимости и в иных текстах, иных вариантах культурных повествований? То же касается и познания различий. Поскольку сети межчеловеческой коммуникации становятся беспрецедентно множественными и сложными, всякое построение тотальности или общей генеалогии будет основано на стирании различий. Значит, только частичные объяснения имеют оправдание. Правда, это провоцирует упование на силу маргинальности и некие загадочные «преимущества» письма «с чистого листа». А также на силу воображаемого. Но это сопряжённые полюса любого учения-и-ученичества: дисциплина и воображение, их одновременное культивирование. Чем наша школа никогда не отличалась. Тем временем возникает проблема, которую можно выразить так: «Как выстроить поэтическое/политическое единство, не полагаясь на логику присвоения, поглощения и таксономической идентификации?» (Д. Харауэй).

Я собираюсь здесь сказать о двух авторах, которых лично знаю. Поэтому сразу же – краткое замечание о самой фигуре автора и авторской доминанте. Мы не можем больше пробавляться постмодернистскими тезисами. К примеру, о «смерти автора». Налицо избыточность этих «смертных констатаций» («смерть» Бога, человека, автора, философии, истории и т. д.). Избыточность обесцени-

---

[2] См.: Харауэй Д. Манифест киборгов: технология и социалистический феминизм 1980-х гг. // *Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000.* М., 2005. С. 361.

вает; «смерть» перестаёт быть чем-то серьёзным. Собственно, есть два предельных случая: автор не важен, а важна истинность (или важен сам текст); истинность не важна, а важно авторство, важно, кто сказал, написал и сделал. Но, как известно, под радикальное сомнение было поставлено равно и то, и другое. Любопытный – и показательный – пример: в своей книге *Вызывающее молчание* (ниже мы к ней обратимся) В. Мацкевич предваряюще нам сообщает: я – это одно, а автор – это другое, и ему «всё до фени». Кто же несёт ответственность за сказанное в тексте? Наивный вопрос – но почему мы должны пренебрегать таковыми? Я – Мацкевич, автор – Мацкевич (на обложке написано), а нас назойливо предупреждают – не перепутайте.

Попробуем построить «определение» Автора, руководствуясь его приверженностью и отношением к границе, а значит, тождеству-различию. Я знаю себя – и не знаю. Я знаю этого человека, общался и работал с ним – и я его не знаю. Этот парадокс, кажется, неразрешим. Поэтому фраза: «Да я знаю его как облупленного» – не только высокомерна и оскорбительна, но и лжива. Но если не знаю, то как могу говорить, писать об этом человеке, судить и оценивать его? Однако молчание тоже может быть оскорбительным; и умолчание есть род исключения. Так как же быть в таком случае? Собственно, это проблема взгляда со стороны; того, как нас видят со стороны и как мы видим других со стороны. Этот взгляд со стороны не может не «искажать» образ – именно потому, что он «со стороны». Он не может, оставаясь самим собой, не искажать «внутреннего» – либо вообще должен отрицать его. Отсюда – двусмысленность фразы «я тебя знаю»; в действительности она означает одновременно «я тебя знаю – и я тебя не знаю». Сохраняется трансцендентность Другого как его конститутивная особенность – но равно и его доступность. Другой – это сочетание доступности, трансцендентности и призыва. Мы упомянули о мышлении, а это не линейная последовательность и даже не диалектическая спираль, а своего рода плетение «сети» (или «сетей»). Последнее же равно и конституировано «обилием пространств и идентичностей и проницаемостью границ» (Д. Харауэй), и само конституирует таковое. Но два наших автора – В. Фурс (увы, преждевременно ушедший) и В. Мацкевич – демонстрируют очень разные стили мышления, представляя одновременно и разные школы.

Можно, я думаю, в общем плане сказать, что мышление Фурса было последовательным и аналитичным, а мышление Мацкевича напоминает не «плетение», но, скорее, резкие скачки – при том, что идеологически оно пытается выстраивать и репрезентировать себя как строго «методологическое». Но дух борьбы, который в нём живёт, требует неожиданных поворотов. Однако – какой парадокс! – они не могут преодолеть некую монотонность и предзаданность его мысли. Скажу так: дискурс Мацкевича часто претендует на ироничность, но как раз в этом плане он не очень удачный; дискурс Фурса – метонимический, культивирующий «соседство» к со-

бытию мысли. Отметим и феномен «монструозности», её присутствие-наличие в тексте. Ибо и впрямь разного рода монстры – в западном воображении – всегда определяли границы человеческого как такового и человеческой общины. В этом смысле, как кажется лично мне, Мацкевич всегда стремился к пребыванию на границе, ибо есть нечто радикальное и «монструозное» в нём самом, тогда как Фурс стремился скорее к «средоточию» и, видимо, желал (если осмелиться говорить о «желании другого») мыслить именно из «средоточия».

Два «невозможных места», ибо кому из человеческих существ дано постоянно жить «на границах» или «в средоточии» (всех «истин и тайн»)? Но попытка была – и подчеркнём ценность именно самой попытки. Почему же? Потому что она выявляет нашу ответственность за «границы» и «средоточия». Разделённость этих авторов не случайна; на определённом уровне она говорит о достаточно фундаментальном факте разделённости (в нашем социальном и политическом пространстве) критического анализа и политической практики. Между тем даже личное является политическим. В самом деле, один (Фурс) не стал политической, другой (Мацкевич) – признанно интеллектуальной фигурой. Эти две фигуры нельзя «сложить» вместе, но к ним всё же можно предъявить один общий упрек (к Мацкевичу в большей степени, чем к Фурсу). Это их то явная, то (что гораздо чаще) имплицитная ориентация на логические и философские структуры, так или иначе порождающие дихотомии, бинарные оппозиции (которые вполне можно найти и в неклассических текстах – от Ницше до Делёза и Лакана). Вряд ли здесь можно эксплицировать даже возможность той новой философской парадигмы, о которой одна феминистка сказала так: «Парадигма, интегрирующая множественность и не производящая бинарных оппозиций».

Размышляют о жизни то страстно, неистово, то холодно, отстранённо… Но этого мало, даже если размышляя о ней, одновременно размышляют и о смерти. А то поистине бесконечное время, когда твоей жизни ещё не было, не было даже в замысле? А то неведомое время, которое будет после твоей жизни? А те иные миры, в которых свершаются иные события, и ты никак и никогда не будешь к ним причастен? И всё-таки всё это неким странным, если не магическим образом примыкает к твоей жизни и несёт её; но и она, такая маленькая, хрупкая и быстротечная, несёт всю эту огромность и неведомость, жизнь каждого из нас. При всей предсказуемости многих наших действий есть в ней и разящая непредсказуемость. Я вспоминаю 4 июня 2009 года. Только что мне позвонили и сообщили шокирующую новость – сегодня утром умер Володя Фурс. Утром я читал – утром он умирал. Смерть другого – не твоя смерть; смерть другого – и твоя смерть. Между первым и вторым жизнь каждого из нас и «растянута». У него всё было впереди, а теперь он переступил черту, откуда не возвращаются. И только

сейчас задаёшь себе вопрос: каким же человеком, собственно, он был? Что в нём было особенно, хотя и не броско, притягательно? Я помню, как мне было не по себе, как мне было дико. Слова о том, что «все мы там будем», звучали как-то фальшиво. На самом деле я был исполнен чувства страха и непонимания. Я предавался риторическим размышлениям.

Жизнь сама по себе не связана принципом справедливости и волей милосердия. Хотя она и заключает в себе возможность неожиданного дара, удачи, везения – но вместе с неизбывной жестокостью. Она не благодарна, но щедра; вот только эта щедрость слепа и неразборчива. Всё это означает, что такие феномены, как справедливость, милосердие, благодарность и т. п., не являются сами по себе «естественными». И их будет в мире ровно столько, насколько мы сами решимся быть справедливыми, милосердными и благодарными. Иначе говоря, никто, кроме нас, не принесёт в этот мир Справедливость, Милосердие, Благодарность. Следовательно, именно мы и несём за это ответственность. Ранняя смерть – в то время, когда человек в самом расцвете своих сил, обрёл путь, готов к своим самым значительным свершениям, – несправедлива, немилосердна и неблагодарна. Но кого же тут винить? Судьбу? Но это не лицо; да судьба и вообще не подлежит суду, она сама есть «суд». Однако не над конкретным человеком, а над человеческим как таковым – человеческими планами, притязаниями, амбициями и т. п. Поэтому к рано ушедшим мы должны испытывать особую благодарность, и в свете этой благодарности устанавливается мера справедливости и милосердия к ним. Почему бы не сказать простые слова, идущие от сердца? Потому что речь идёт о философе, об уме, культивировавшем изощрённую, но и строгую критическую рефлексию; и потому что эти простые, идущие от сердца слова мы должны оставить самым близким. Только в этом случае они безошибочны, в иных же очень легко впасть в ложную патетику или в парадокс «искренней фальши» (а это не то же самое, что и фальшивая искренность).

Природа наших сожалений (сожалений, которые на самом деле не имеют рационального смысла). Например, мы говорим: «Он так много мог бы ещё сделать; как жаль, что этого уже не будет». Подоплекой здесь является та неявная аксиома, согласно которой человек есть то, что он смог – успел сделать; человек измеряется сделанным. Я не хочу сказать, что это «ошибка», но это лишь одна из возможных точек зрения на человека, причём такая, при которой из него исключается – исчезает – таинство. Когда умирает человек, которого ты знал с какой-то особой стороны, тебе нет дела (первостепенного дела) до того, что он сделал, а что нет, что успел, а что не успел; недоумение и боль пронзают тебя не от этого и не по этому поводу. Речь идёт о самой личности, возместить и заменить которую нельзя и невозможно, а не об «успешности» или «неудачливости». У Фурса было непоказное, никогда не афишировавшее себя мужество отстоять то, что являлось для него важным и дорогим. При этом не

формальная, а всегда личная ответственность за соблюдение той пунктуальности, которая ничего общего не имеет с педантизмом, но является необходимым условием должной работы. Он действительно сделал себя сам, нашёл, открыл для себя свою тему и довёл её до той степени разработки, которая просто вынуждает признать его едва ли не единственным у нас в республике политическим философом должного уровня компетентности, интеллектуальной честности, ответственности и творческой силы. Печаль по поводу его безвременного ухода есть также и печаль обо всех нас, знавших его. Скажи мне, о чем ты рискуешь писать – и как рискуешь, а о чём писать не решаешься; какие темы поднимаешь, а какие обходишь – и почему; скажи мне – и я скажу, писатель ли ты. Мне отнюдь не всегда импонировал стиль письма Фурса, но в нём одновременно просвечивалась и его индивидуальность, и та трезвая отстранённость, которая необходима для учёного, способного выносить продуманные, «объективные и общезначимые» суждения. В нём чувствовался, так сказать, скрытый писатель.

Видимо, рано или поздно мы попадаем в ситуацию выбора «либо – либо»; того заострённого выбора, когда третьего не дано. (Впрочем, не дано именно в этой плоскости, этом измерении, а оно не тотально; отсюда – всегда сохраняющаяся возможность трансгрессии.) К примеру, выбор – в пользу приоритета жизни или творчества. В зависимости от этого выбора можно было бы обозначить четыре типа людей. Первый объединяет тех, кто отдаёт приоритет творчеству, подчиняя ему свою жизнь; назовём это «путём Гёльдерлина». Второй объединяет тех, кто отдаёт приоритет жизни, её более чувственным и доступным радостям, и они не готовы или не хотят жертвовать своей жизнью ради непосильных задач творчества; назовем это – ну хотя бы «путём Эпикура» (правда, это всё ещё возвышенный путь, есть и гораздо более низменный). Третий объединяет тех счастливчиков, которые сумели привести творчество и свою жизнь к согласию, гармонии; назовём это «путем Гёте». Четвёртый объединяет тех, кто отказался и от всякого творчества, и от подлинной жизни; назовём это… путём «человека в футляре». Эта схема – конечно, в упрощённом варианте – следует принципу «идеальных типов» М. Вебера. Ну а политик? Он не отдаёт приоритета ни задачам творчества, ни задачам жизни (которая якобы является первейшим предметом его заботы). Он отдаёт приоритет Власти, её достижению и удержанию. Но это человек большой политики, конец которой (или вожделенное ожидание?) и зафиксировал Ницше. Тогда, естественно, и творчество, и сама жизнь должны подчиниться интересу самой Власти и задачам властвования. А эти задачи никогда не являлись полностью отделимыми от техник(и) Власти. Уже упоминавшийся Вебер отмечал превращение современной политики в особое «предприятие», в котором обязательны навыки в борьбе за власть, равно как и знание её методов. «Профессиональный политик» – это человек, сумевший сделать из политики доходный промысел – но одновременно он обеспечил себе

и некое идеальное содержание своей жизни («служение народу», «национальной идее» и т. п.).

Какой же экзистенциальный выбор сделал Владимир Фурс? Ведь в этом – загадка его личности. Смею предположить, что в пользу Дела-и-Мысли. Тут есть «точка пересечения» с В. Мацкевичем, для которого «мыследеятельность» есть, так сказать, привычная «вещь», или «состояние». Это диктовало ту обязательность Фурса, которая позволяла привычно полагаться на него, разрешая самому себе некоторую беззаботность. При том, что в работе Фурс всегда был требовательным. Он выработал в себе специфические качества, необходимые ему как философу, но оттенявшие его своеобразие и как человека. В своё время всё тот же М. Вебер говорил, что профессиональному политику необходимы страсть, чувство ответственности и глазомер. Главная проблема, по его словам, в том и состоит, как можно втиснуть в одну душу и жаркую страсть, и холодный глазомер. Я думаю, что у Фурса эта страсть была скрытой и умерялась его пунктуальностью. А присущий ему «глазомер» был «развёрнут» в плане придирчивой критической рефлексии. Что касается чувства ответственности, ему была присуща внутренняя раскованность, не подавлявшая его творческое воображение. Впрочем, я говорю о том времени, когда с ним общался. Относительно же его деятельности в Вильнюсе (ЕГУ) могу сказать лишь одно. При последней встрече с ним я ощутил в нём некую скрытую печаль. Мы вместе ехали в такси, он был молчалив и сосредоточен на чём-то своём и, вероятно, тягостном. А вскоре он умер. Остались его книги, остались его друзья, осталась память о нём.

У Владимира Мацкевича есть прекрасные работы, посвящённые методологии и философии педагогики. Собственно, последняя, если следовать С.И. Гессену, и есть прикладная философия. Но мы здесь остановимся на другой книге Мацкевича, в известном смысле необычной. Всё-таки такого рода текстов у нас не было. Я этот текст примериваю к себе, а надо бы – к другим. Дело в том, что у меня он не вызывает особого усилия и поэтому (весьма вероятно) я не вполне улавливаю то, чем же он особенно интересен. Он не бросает мне вызова. Но и что касается других… Вряд ли он может импонировать – я чуть было не сказал «большинству читателей»; как раз читателей у этой книги, как я полагаю, весьма немного. И можно спросить – почему? Но социальные и политические реалии нашей жизни делают этот вопрос риторическим. Впрочем, играют свою роль и особенности авторского стиля. Он выступает (не только в этой книге) как своего рода «белорусский оракул». Разумеется, речь идёт не о том оракуле, который на самом верху. Этот, напротив, пребывает в самом низу. Он, однако, сорвался совсем в иной жанр (чему есть и резонное оправдание, ибо без юмора и иронии, как заявлено в этой книге, никакого мышления и рефлексии не бывает) – сорвался, если хотите, одновременно и вынужденно, и добровольно. И хотя местами эта книга бывает и хлесткой, и интересной,

в ней обнаружились и все наши слабости. Весь наш провинциализм здесь налицо, лезет, можно сказать, из всех пор. Это не то, что пробуждает, мобилизует или шокирует национальное сознание, заставляя его перестраиваться. Хотя в пределах собственной тусовки книга, надо полагать, вызвала фурор.

Между прочим, не враги опасны для лидера, а адепты. Враги ему просто необходимы. Мацкевич и сам блестяще это показывает. Но также явственно подчас показывает себя и феномен политического пижонства, который может принимать разные формы. Здесь перед нами одна из них. Она играет в ёрничество, которое играет в отчаяние, которое играет в серьёзность, которая снова играет в ёрничество. Только не подумайте, что это какая-то замысловатая и изощрённая игра. Напротив, достаточно бесхитростная. В том смысле, что легко прочитываемая – и вовсе не в задаваемом ею ключе. Между тем я искренне уважаю и ценю этого автора. Автора, не без яростного пафоса выдвигающего такой императив: смотреть на себя глазами В. Быкова – чтоб найти в себе меру человеческого.

Обратимся теперь – как к показательному примеру – к книге В. Мацкевича *Вызывающее молчание.* (Показательными являются также и два предисловия к ней – М. Жбанкова и Г. Кислициной; приведу вам целый веер «характеристик» – да ещё каких! – из первого: «личное послание стране и миру», «докладная записка Всевышнему», «концептуальный партизан», «генератор смыслов», «невостребованный планировщик будущего», «Прогрессор» и «мастер мысли», занятый «делом подтягивания за уши электората до желаемого уровня нации». Если это ирония, то довольно пошлая и обидная; если же это всерьёз, то обидно вдвойне – и за автора, и за нас. Что касается невостребованности… Что ж, это так – и не в этом ли главная беда оппозиции?) Вообще интересно, как пишут нынче наши самые продвинутые оппозиционеры. Оказывается – «вызывающим молчанием». Только какое-то оно многословное. В авторском предисловии, охарактеризовав свой «реализм» импрессионистским – субъективным – а может, и постмодернистским, Мацкевич всё же заявляет: «Персонажи – не самое главное в этой книге. Важнее идеи. Идеи этики, религии, философии, политики, науки»[3]. Как видим – замах. Попутно – тоже предваряюще – излагается следующий императив: «Жить нужно в соответствии с теми идеями, которые человек разделяет, считает своими»[4]. Заметим, как это банально – вне контекста – звучит. Но важнее другое: идеи и принципы значимее лиц; так и большевики говорили. Правда, есть «уважаемое отличие», ибо автор (то есть Мацкевич, который и не Мацкевич) «смеётся над всем этим – над идеями, принципами, людьми. Смеётся над самим собой». Так он думает – и сразу извещает об этом других, над которыми тоже смеётся. Тотальность смеха – парадокс – не оставляет места самому смеху. Так что – утешьтесь, ибо

3 Мацкевич В. *Вызывающее молчание.* Мн., 2007. С. 17.
4 Там же. Далее в скобках указываются страницы данной книги В. Мацкевича.

«этот смех почему-то не уничтожает идеи и принципы». Совсем даже наоборот. То есть не «по-настоящему» он смеётся, раз опять призывает и требует «жить по идеям, следуя принципам». Опять они на первом месте – а нам между тем ушлые комментаторы говорят о «словесном карнавале». Что же это за идеи?

Одна из первых: «Плевать я хотел на приличия, когда дело касается действительно серьёзных вещей» (с. 20). Это, надо полагать, этика. Я думаю, всё же остроумней было бы сказать обратное: там, где дело касается серьёзных вещей, я особенно буду соблюдать все возможные приличия. Можно, кстати, заметить, что сегодня два основных тона – это исключительная «серьёзность» и, с другой стороны, ёрничание. Серьёзное дело, правда, и приличия заставляет понимать иначе, не в таком смешном виде, как это рисует автор. Идея вторая: когда слова утрачивают своё значение, народ теряет свою свободу. Относительно «свободы» и «народа» не знаю, но конфуцианская концепция «исправления имён» налицо. Уже хорошо. «О чём ни зайдёт речь, всё понимается не то чтобы превратно, но совершенно неправильно» (с. 24). Мацкевич, таким образом, всё ещё держится за идею «правильного»; какой же это, господа, «постмодернист»? Идея третья: да, диалог, «вот только кого с кем?» – т. е. дайте «должного собеседника-мне-по-мерке». И в самом деле, как вести диалог с заведомыми лжецами нам, «святым людям» дела Партии? Мацкевич хочет сказать, что сегодня этот так называемый «диалог» фактически превращается в баррикаду, так что «предметом диалога может быть только замена баррикады круглым столом» (с. 30). Вероятнее всего, это действительно так, но, заметьте, это то же самое, что сказать: «Предметом диалога должен быть сам диалог».

Идея пятая (мой счёт произвольный), почти что гегелевская: «Считаться с реальностью, но не забывать о действительности». Относительно их различия читателя оставляют в неведении. Между тем чрезвычайную философскую сложность вопроса может показать нам – ну хотя бы книга С. Франка *Реальность и человек*. Две вещи кажутся мне довольно забавными: «обличая» европейских друзей, Мацкевич так или иначе играет на руку властям, ничуть не меняя ситуацию; а занимая так или иначе позицию «обиженного политика» (пусть не вводит нас в заблуждение то, что эта обида выражена саркастически), он весьма напоминает своего злейшего врага, который тоже часто публично обижался, что его «не понимают» и что «всё не так, как должно быть».

Определил ли автор со всей возможной ясностью свой собственный политический топос? Есть ли в нём та политическая неожиданность и вместе с тем та реальность подвигающей(ся) тенденции, которые делают его хотя бы потенциально эффективным и востребованным? А это, между прочим, то, что уже не позволяет говорить «судорожным языком прошлого радикализма». Но именно такой язык и прорывается через раздражение автора: «Я, наконец, понял, сам для себя резонёрствуя, жанр этого текста. Я

этим текстом мочусь, т. е. я им писаю, помечая свою сторону баррикады. Я хочу быть на ней один, ну, в крайнем случае, с теми, кого сам приглашу на свою сторону, если они, конечно, согласятся. Меня раздражает бессмысленная толкотня на моей стороне несамоопределившихся людей» (с. 56). Но речь идёт о действительном «самоопределении» самого автора – который, однако, уверенно и без тени сомнения полагает, что давно «самоопределился» в отличие от других.

Вернёмся к теме диалога, к вопросу о том, что такое диалог. Понятна ирония – негодующая ирония – автора по поводу того, во что он у нас превращается, особенно под бдительным оком бюрократического аппарата. Но что такое диалог как таковой и как его выстраивать? Вначале нам предлагают довольно плоское понимание: это «когда разговаривают, спорят или нечто в этом роде» (с. 73). Верно, конечно, что если «нет свободы СМИ – нет диалога» (имеется в виду социально и политически значимый публичный диалог). Но это похоже на имплицитное требование, которое можно выразить так: обеспечьте нам сначала условия для диалога, а уж потом мы будем его вести. И совсем не необходимое следствие: «есть свобода СМИ – есть диалог» (там же). В этом и заключается проигрыш оппозиции – в неумении действовать в условиях, которые ей ничего не «обеспечивают». Я вообще рискну здесь высказать мнение, что у неё нет настоящего и своего языка «отрицания». Те, кто относит себя к оппозиции, либо «альтернативщики» (а альтернатива всегда связана с тем, альтернативой чему является, у неё нет «собственного»), либо «бунтари, готовые к соглашению на некоторых условиях». Поэтому они могут – в лучшем случае – лишь сдвинуть горизонт, но не изменить его; и не могут производить новых значений. Я думаю, можно только согласиться с Анмари Созо-Боэтти, сказавшей: «Идеологическое и обличительное содержание не может само по себе создать творческое высказывание». Что касается «диалога» в самой книге, то он скорее похож на многостраничный монолог; потому и утомителен. Далее, однако, понимание диалога усложняется: «Внешне мы видим двух людей, но уже знаем, что они как бы удвоены или раздвоены. Итого – четыре элемента обязательны для диалога. Одно действующее лицо и другое, а также, соответственно, исполнители упомянутых лиц» (с. 128). Это, конечно, делает богаче «игровое поле» диалога и, быть может, придаёт ему особую ауру – но это аура раздвоенности и двусмысленности, где отважиться на искренность невозможно при самой большой смелости, ибо искренность здесь невозможна, она иронически остранена и отстранена.

Автор решителен; в этом смутном, вязком и лишённом чёткой определённости мире доксы он желает мыслить категориально. «А тому, кто категории понимать – понимает, а плевать на них хотел в силу отсутствия чувства прекрасного … или совести, например, так ему – по лбу, поскольку это он точно понимает» (с. 114–115). Я умилён. Не смейте посягать на «чистоту категорий», вы, недоумки.

Одна беда – разное у них содержание, разное у разных авторов. У Спинозы субстанция – это вот что, а у Юма – совсем другое. Гегелевская спекулятивно-логическая категория «существования», стоящая ниже «действительности», ну ничего общего не имеет с «существованием» в смысле Паскаля или, допустим, Киркегора. Сам Мацкевич упоминает – как образец категориального мышления – Аристотеля и Канта. Но у Канта рассудочные категории ничего не значат без чувственных созерцаний. Или простой пример: время у Аристотеля – категория, а у Канта – априорная форма чувственного созерцания. Но это у Мацкевича едва ли не главное – «мыслить категориями». «А категории где?» (с. 119). Да, где же категории? Ясно где – в коммуникации (с. 120). Однако жанр этой книги направлен скорее на разрушение таковой. Кстати, ещё раз о жанре. Но сначала ещё одно замечание к категориям. Стоит обратить внимание на то, что у Мацкевича их критерий не столько логический, сколько эстетический («чувство прекрасного») и одновременно этический («совесть»). Это замечательно, однако возникает проблема их совместимости, ибо сегодня, как известно, они столь далеко разошлись, что часто выступают друг против друга.

Итак, жанр. Давайте отсеем все ухищрения жанра, все «синтагматико-парадигматические» конструкции сего текста – и поверим автору. Это я говорю насчёт только трёх вариантов продолжения действий, каковые Мацкевич усматривает и озвучивает на с. 108–109. Первый вариант: вы не въезжаете в понятия, не чувствуете контекста – и вам популярно объясняют, что же это такое «диалог» (хотя ведь диалог – не объяснение). Второй вариант: вы схватываете понятия и удерживаете в коммуникации, а это значит, что способны следить не только за своей мыслью, но и за мыслью собеседника, являя со-мыслие. Третий вариант: мысль схвачена, но вам на неё плевать, «вы всё равно за своё цепляетесь и дурью маетесь»; тогда приходится фиксировать двоякое: вам неведома интеллектуальная честность – и вам неведома интеллектуальная красота. Что ж, может быть, наш автор и прав.

Вероятно, политически самая важная часть в книге – это приложение № 1, где Мацкевич (отмежевавшись от «авторства») ставит четыре ключевых вопроса и даёт на них ответы: чего от нас ждут? чего мы хотим? что мы можем? что мы должны? И здесь-то обнаруживается изнанка его остроумия и полемического задора, иронии, эрудиции и пр. И эта изнанка по-своему удручающая, ибо перед нами один из самых умных (не потому ли и невостребованных?) деятелей оппозиции. Почему же? – Потому что в его ответе присутствуют только общие рассуждения, переплетённые с советами, моральным пафосом и тоном то проповеди, то призыва; отсутствуют как раз неожиданные решения, способные поставить власть в тупик, трансгрессивные в отношении собственного дискурса и прежних стратегий. Но подчеркнём и исключительную важность вопроса о конституционных противоречиях, где автор конкретен и вполне ясен.

Два очень талантливых человека, которыми могла бы гордиться наша страна. Меня всегда поражала самоотдача обоих и огромная работоспособность; их умение совмещать творчество и служение, теоретическую рефлексию и тот или иной – политический, педагогический и т. д. – вид праксиса. Например, В. Мацкевич не только пишет книги, он создал Агентство гуманитарных технологий, разрабатывает проекты высшей школы, организует семинары, участвует в политической борьбе. Но почему такая парадоксальность его судьбы, которую можно было бы определить как непризнание в признании, невостребованность в востребованности? А почему такая трагическая судьба В. Фурса, такая неслучайная случайность его преждевременной смерти? Что-то неблагополучно в нашей стране, если мы позволяем пренебрегать такими людьми, позволяем им уходить – то в маргинальные сферы жизни, а то и в саму смерть.

И ещё: стоит сказать о том, чему я у них научился. Человек во многом определяется этим – чему он смог или захотел тебя научить и чему ты смог у него научиться. Важно не то, что ты знаешь нечто, а то, как ты это знаешь. Есть истины, которые мы все знаем, но не так, как надо; и они выглядят для нас банальными, мы не замечаем их свежести и разящей силы. Мы знаем их, но не так, как следовало бы знать, как они бытуют сами в себе. Так и с людьми; я знаю этого человека, но я знаю его не так, как надо. Отсюда – парадокс; да, я знаю его – и я его не знаю. Примерно таково мое отношение к Владимиру Фурсу сегодня. Его присутствие стало иным и высветило в нём нечто такое, чего раньше я не замечал – или не считал нужным замечать. Прежде всего то исследовательское отношение к предмету его занятий, которое отличала серьёзность, но без какого-либо важничания, ответственность, но нелишённая скрытого юмора, и некое прямо не высказываемое, ненавязчивое приглашение к со-мышлению. Что касается Владимира Мацкевича, то учиться у него трудно, поскольку учиться приходится своего рода принуждению к мышлению. Из принуждения рождается независимость и свобода – как её (независимости) высший продукт. Так что возможен парадокс, имеющий и политические следствия: вы независимы, но ещё не свободны.

MEMENTO MORI ET MEMENTO NASCI
(вариация на тему)

Abstract

This is an essay written after reading T. Shchyttsova's book and it contains certain estimation of the text. Again addressing to constituting importance of the phenomena of birth and death the author transfers these subjects from the sphere of existential anthropology to the sphere of the history of philosophy which is understood here not only as self-realization but also as self-research of philosophy. It is a question about «beginning» («birth») and «death» of philosophy renewed in another dimension, on what philosophy means today and could mean and, hence, how it is still possible to practice philosophy today.
Keywords: T. Shchyttsova, birth, death, existential experience, being-with-each-other.

Чудо рождения – тайна смерти. Эмпирически наблюдаемые и констатируемые факты-события – но в принципе несамонаблюдаемые. Я не могу наблюдать, как я рождаюсь, – и я не могу констатировать свою собственную смерть. В этом смысле и рождение, и смерть обладают «трансцендентностью». И в этом же смысле существует некая принципиальная асимметрия, в силу которой мне доступна фактичность рождения и смерти другого, но не фактичность моих собственных рождения и смерти. С другой стороны, экзистенциалы «рождения» и «смерти» суть конститутивные и «априорные» структуры моего существования – но не уникально-личностное переживание этих феноменов другим. Если так можно выразиться, экзистенциалы «рождения» и «смерти» другого – «такие-же-не-такие»; я знаю фактичность, но не «экзистенциальность» его рождения и смерти – и я «знаю» экзистенциальность моего рождения и смерти, но не их фактичность. – В 2006 г. вышла в свет книга Татьяны Щитцовой *Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии).* Развивая идеи Х. Аренд, высказанные ею как альтернатива философии смерти Хайдеггера (о напряжённой истории их отношений я здесь говорить не могу), автор предлагает и обосновывает интересную концепцию философской антропологии на базе анализа генеративного опыта, экзистенциальной аналитики бытия-друг-с-другом. Жаль, что в своё время мы не обсудили эту книгу; мы, т. е. «философская общественность» республики. И это тоже показательно. Книга, повторяю, интересная – и в ряде положений спорная. Она, уверен, позволяет сказать, что Т. Щитцова является сегодня у нас в республике одной из ведущих философских фигур. Вначале я хотел написать рецензию – увы, запоздалую – на эту работу. Но потом понял, что по необходимости (детальное обсуждение авторских аргументов) эта рецензия будет слишком обширной, никак не для, в общем-то, небольшого журнала. Поэтому – всего только вариация

по поводу и книги, и самой темы, но преломлённой несколько в ином контексте; вольная вариация, за которую, естественно, автор вызвавшей её книги не несёт никакой ответственности. – «Помни о рождении». (Я думаю, стоило бы в этой связи использовать и основополагающую работу М. Хальбвакса *Социальная структура памяти*, хотя этот последователь Дюркгейма и далёк от «экзистенциальной проблематики». Ибо, по сути, игнорирование социологического, политического и теологического контекстов, на мой взгляд – одна из слабых сторон книги.) Но и «помни о смерти» (в интерпретации этого тезиса нелишне обратиться к работам П. Адо; стоит вспомнить и о книге В. Янкелевича *Смерть*). Я думаю, к книге Т. Щитцовой в определённом смысле приложимы слова Ю. Кристевой: «Нашей цивилизации предстоит великая задача: попытаться одержать верх над ненавистью – не надеясь на Бога». А также и слова А. Рембо: «Добраться до неизвестного через разупорядочивание всех чувств ... длительное, обширное и обдуманное разупорядочивание всех чувств»; они тоже приложимы, если вместо «разупорядочивания всех чувств» поставить «разформулирование смерти». Но вот усилие непременно сделать ВЕДУЩИМ другое понятие (рождения) говорит, как мне кажется, о неизжитой доминанте агонистики, поиска «определяющего», «главного» и т. д.

Итак, это не рецензия. Тем не менее хочется сказать об одном параграфе книги, где речь идёт о знаменитом рассказе Л. Толстого *Смерть Ивана Ильича* – и любопытной его интерпретации. Моя претензия к ней заключается в том, что Т. Щитцова анализирует повествование о неожиданной болезни, умирании и, наконец, смерти Ивана Ильича как чисто экзистенциальный опыт, почти игнорируя эстетическое, литературно-художественное опосредование. Экзистенциальный же опыт этого рода в его, так сказать, чистом виде – это история бегства из «бытия-друг-с-другом» самого Л. Толстого и его смерть в захолустной гостинице – и она как раз ничуть не похожа на «умирание» Ивана Ильича (который в литературном смысле бессмертен и переживёт со своей «смертью» всех нас) в интерпретации автора. Тут есть своего рода неожиданный комизм – на фоне авторской серьёзности. Сама по себе её интерпретация интересна, но ведь пребывая в модусе дискурсивного анализа, она одновременно претендует на экзистенциально-бытийную значимость своего результата. Повторю: с моей точки зрения, опыт художественного описания смерти (а точнее – умирания) Ивана Ильича автор представляет и анализирует как опыт реального умирания конкретного человека, как бы не обращая внимания на художественное опосредование. Поэтому ее «анализы» чудесно сходятся с композиционной и сюжетной тканью (канвой) произведения Толстого. При этом в основе последней «экзистенциальной трансформации» Ивана Ильича усматривается двоякое: страдательность («жалко их») и деяние («переход из сферы самовопрошания в сферу ответного деяния – деяния в ответ на боль другого»). Можно возразить (поскольку поднимается тема «бытия-в-

радости»): хорошо, жалость и ответное деяние на боль другого, но где же собственно тут радость и чья радость? Радость Ивана Ильича, в то время как о радости его жены и сына говорить не приходится? И почему мы опять возвращаемся к логике оппозиции, бинарности, когда вот вам «нехорошая» сфера самовопрошания (буквально порочный круг, зацикленный на себя) – а вот вам освобождающая и несущая радость сфера «ответного деяния». Автор концептуально связывает «смерть» и «субъект-самость» – то есть хочет деконструировать эту концептуальную связь. Но, между прочим, есть не менее фундаментальная связь между «смертью» и «другим». Поэтому переход от трансцендирования «к смерти» *к* трансцендированию «к другому» (левинасовский мотив) ничуть не выводит нас к радикально иному ракурсу как философствования, так и экзистирования. Если у Левинаса всё это «поддерживается» тем, что через лик и в лике Другого просвечивается Сам Господь, то ничего подобного в концепции Щитцовой, естественно, нет; мы остаемся с «другим» и «перед другим», как будто он – некая панацея и не находится в такой же ситуации. Говоря проще: «бытие-друг-с-другом» (милая благостная утопия) не может быть конечным фундаментом человеческой жизни; и против этого говорит всё – политика, экономика, психология, социология, культура, да и сама антропология. Это, конечно, атеистическое и гуманистическое видение, которое исходит из бытия сообщества как «бытия-друг-с-другом», выделяя при этом «два первоисходных конститутивных принципа осуществления сообщества – бытие к смерти и сближение, – каждый из которых выступает одновременно как принцип индивидуации: первый – безотносительно, второй – относительно другого» (с. 81). Можно, однако, оспорить тезис о том, что смерть – это мое «одинокое дело», безотносительное к другому. Что касается такой замечательной «вещи», как сближение, или ответ-близкому, то только в отвлечении от всех многотрудных реалий жизни оно может трактоваться в качестве радикального «фактического преодоления негативной индивидуации смерти». В этом смысле я позволю себе упрекнуть автора в некоем философско-экзистенциальном утопизме, ибо вне перспективы божественной трансценденции (и её актуального присутствия) никакое «бытие-друг-с-другом» само по себе не откроет нам «перспективу бесконечности и тем самым – перспективу радости» (с. 82). В противном случае мы сами творим «божественное». И, между прочим, личный пример жизни Толстого – уже невыдуманный, неподвергнутый эстетической рефлексии и художественному выражению, фактичность его последних дней и его смерти, его побег из «бытия-друг-с-другом» его семьи – подтверждает это. Поэтому не надо превращать бедного Ивана Ильича в некоего «демиурга» новой (заметьте, философски отрефлексированной) экзистенциальной трансформации. Это именно комичное толкование смерти последнего, когда он даёт «ответ смертью», совершая и экзистенциальное, и фактическое унижение смерти (это что, «матрица» подлинного умирания?):

во-первых, разорвав имманентный круг самовопрошания, основанный на подлинном бытии к смерти, и, во-вторых, лишив смерть исключительной функции «класть всему конец», а именно – придав статус ответа, т. е. «использовав» её (это что, «объект» нашего владения, которым можно распоряжаться, хотя бы и экзистенциально?) для осуществления подлинного межличностного отношения (опять эта «подлинность» и забота о ней), включив как «частный момент» в историю конкретного «друг-с-другом» (см. с. 83). То есть это уже и не трагедия, а почти некая патетическая симфония? Иван Ильич, так сказать, «экзистенциально опрошен», но вот его жена, его сын, как раз эти самые «другие»… Я не верю в этот пафос «измерения актуальной бесконечности бытия-друг-с-другом»; он высказывается автором, безусловно, но не доказывается и доказан быть не может. Следовательно, это «предмет веры» – без Бога – либо, опять-таки, пресловутого «экзистенциального выбора». Где «другой», там и смерть; если бы я был один, я бы не умирал; человеческая смерть тоже социальна, и мы всегда умираем среди других, рядом с другими, перед другими, вместе с другими и ради других. Смерть никоим образом не исключена из «бытия-друг-с-другом» – и не включена в него только лишь негативно. «Модус решительного ответствования другому» – а сказано это замечательно и поднимает действительно ключевую тему всего человеческого бытия, – трансцендирующий модус напряжённого самопонимания, сам либо зациклен на это «между» (интерсубъективность), либо повисает в пустоте и нежелании посмотреть правде в глаза. Какой правде? – той, что мой близкий тоже умрёт, и моя любовь не в состоянии его спасти; что крыло «фактичности смерти» уже накрыло и его, и моя «радость» не является божественным эфиром, которым я могу его пронизать, ни «достоянием» (духа ли, души ли), которое я могу передать. «Радость» – говорит Иван Ильич; но ведь не их общая радость, самого Ивана Ильича, его жены и сына. Утверждаю: здесь есть своя бинарная оппозиция – и она мне не нравится. Она такова: «безвыходная» имманентная бесконечность одинокого самовопрошания / актуальная бесконечность конкретного межличностного отношения. Почему же она мне не нравится? – Потому что я не знаю «имманентной бесконечности одинокого самовопрошания» (это всего лишь иллюзорная конструкция определённого философского дискурса); с другой стороны, я считаю воображаемой именно актуальную бесконечность (по сути – атрибут Бога) конкретного межличностного отношения; последнее никогда не обладает «актуальной бесконечностью». В противном случае все наши проблемы были бы решены. В то же время я не хочу оспорить это авторское открытие: двоякую индивидуацию – как через бытие к смерти, так и через ответ-близкому. Правда, что касается пафоса антитетического отношения между ними, когда ответ-близкому непременно должен быть (выступать как) «от-каз смерти» (что обосновывается «интересом сообщества "сингулярных сущих"»), то это стиль тоже по-своему «героиче-

ского» и «романтического» философствования. Автор выражает свой «императив» – и он по существу верен: «ни одержимости смертью, ни одержимости Другим» (с. 86). Однако лично я не нахожу у философов такого ранга, как Хайдеггер и Левинас, одержимости смертью – у первого, Другим – у второго. Это, мне кажется, некое передёргивание, но оно необходимо, чтобы выгодно оттенить позицию самого автора. Но главный парадокс предложенной интерпретации заключается в том, что всё-таки Иван Ильич «выбирает» смерть; «надо умереть» – вот рефрен его последнего «трансцендентного шага». Но равным образом (так что это двойной парадокс) он «останавливается» на психологической и метафизической иллюзии (впрочем, имеющей у Толстого и религиозную подоснову): «Нет смерти; где смерть? Нет её». – Впрочем, я излишне увлекся. Попытаемся сказать и нечто иное.

Трудно сделать – сказать – помыслить что-то новое в философии. Труднее, чем где бы то ни было ещё. Но тогда возникает как минимум пять вопросов: во-первых, почему? Не потому ли, что философия слишком стара (если не сказать – устарела), прикидываясь «вечно юной»? Во-вторых, какова же тогда и в чём суть философского творчества? Где его «место» и кто его носители? профессиональные философы? Но кому сегодня интересно это племя, кроме него самого? В-третьих, не потому ли и произошёл этот сдвиг от великих вопросов к маргиналиям, виртуозности анализа и взгляда на детали и нюансы? Но виртуозы, даже высшего разряда, не относятся ли всего лишь к «школьной философии» в классификации Канта, тогда как «мировая философия» безнадежно утрачена – или сдана в «архив», где царствуют историки философии? В-четвёртых, быть может, мы стоим перед новым вызовом? И надо только учесть, что вызов двояк, поскольку может проистекать как от возможности, так и невозможности, причём в данном случае речь идёт скорее всего о вызове именно второго рода? Как и чем тогда ответить на эту невозможность? Наконец, в-пятых, резонно поставить вопрос о статусе самих этих слов, содержащейся в них скрытой претензии и их собственной состоятельности. – Ни аналитическая работа рефлексии, ни синтетическая работа воображения, ни критический пафос разума, ни вопрошающе-испытующая ответственность экзистенции, ни безответственность иронии «бес-субъектного субъекта», ни четвероякая конфигурация «регрессии-прогрессии-агрессии-трансгрессии», ни пресловутая деконструкция – не выдерживают нагрузки этой невозможности. Тогда что же? Не походит ли это подозрительно на избитую тему «смерти философии»? Или у автора претензия говорить о её «новом рождении»? Чем бы и от кого она могла вновь «зачать»? – Вот так, с багажом таких вопросов я обращаюсь к книге Т. Щитцовой в рамках данной «вариации». Её совет – в применении к такой «интерсубъективной сфере», как философия, – или её ответ напрашивается сам собой. И он столь же прост, сколь и труден, столь же ясен, сколь и неоднозначен. (Заметим: сначала при-вет,

который активен, затем от-вет, который реактивен; сначала за-вет, потом со-вет, ибо совет на основе чего? Никто не может дать совет «из ничего».) – Он у неё звучит так: «Помни о рождении». Какая удивительная мысль проистекает отсюда (впрочем, мысль, почерпнутая у М. Вебера): должны были пройти миллионы и даже миллиарды лет, прежде чем появился ты, – и теперь последующие тысячелетия ждут, что же ты сделаешь. И поэтому тоже – «помни о рождении». Между прочим, это звучит почти по-хайдеггеровски (а Хайдеггера упомянутый автор яростно критикует, т. е. его концепцию «смерти»). Ведь борьба с «забвением Бытия» прямо обращала нас к досократикам, к «началу», «рождению» (философии). Если европейская философия, это «дитя» греческой философии (можно сказать и иначе: этот столь же «родитель», сколь и «ребёнок» европейского духа), хочет «помнить о рождении», то она вновь должна обратиться к досократикам – и Хайдеггер прав. Прав и Ницше, и Фуко с их методами генеалогии и археологии. Правы и православные богословы с их обращением к учению святых Отцов. Но тогда речь должна идти о некой метанойе; тогда надо прежде всего обратиться к новому прояснению этого понятия – и его востребованности и уместности сегодня. А «сегодня» – это жизнь в Мирском Граде, мегаполисе; жизнь, которая, согласно Харви Коксу, например, характеризуется такими чертами (осмысленными позитивно), как анонимность и подвижность (что касается самого облика мирского града), прагматизм и профанность (что касается его стиля). Но вернёмся к генеративному опыту и понятию метанойи. Хотя последнее слишком сильно задействовано в христианском контексте, где оно означает единство трех основных ориентаций: чувства коллективной вины, раскаяния и желания самопожертвования. Поэтому лучше использовать понятие конверсии (*conversio*) как радикального изменения ментального порядка «от простого изменения мнения до полного преобразования личности» (П. Адо). Здесь обязательно присутствует полярность «верности-разрыва»; конверсия включает в себя эпистрофу (*epistrophe* – изменение ориентации, возврат к самому себе, к первоначалу; это коверсия-возврат) и метанойю (*metanoia* – изменение мыслей, раскаяние, мутация к возрождению; это конверсия-перемена). Согласно Адо, идея конверсии является одним из тех понятий, которые учреждают западное сознание, так что можно представить себе всю его историю «как непрестанно возобновляемое усилие для совершенствования техник “конверсии”». Ну а генеративный опыт я определил бы так (подчёркивая его парадоксальность): это опыт, основанный на способности порождать новое из себя, опираясь на своих отцов и матерей. Значит, он предполагает связь – как горизонтальную (актуальное сообщество), так и вертикальную (между поколениями). Такие же «горизонтальное» и «вертикальное» измерения имеет и философская метанойя. Возврат-перемена (что имплицитно содержит в себе тему «рождения» и «смерти»); возможно, на этом пути мы ещё можем философствовать? Или всё

это – философские проблемы, темы, стратегии, дискурсы, учения – способно быть (либо стать) всегда по-новому новым? И это есть условие самой возможности перепрочтения (иного прочтения) Платона, Декарта, Канта и т. д.? Однако, что же конституирует такую удивительную, почти божественную способность, чт*о* могло бы? Пожалуй, Гегель сказал бы здесь о «негативности», о втором «моменте» логического, без которого никакое обновление оказывается невозможным; но в «негативном» снова зашифрована «смерть» – парадоксальным образом наряду с «рождением». И древнее философское «упражнение в смерти» есть одновременно «упражнение в воз-рождении». (Всё тот же П. Адо убедительно показал, что это античное «упражнение в смерти» включало в себя троякое: упражнение в жизни по-настоящему, превосхождение себя частичного и пристрастного и возвышение к «универсальной перспективе», «в*и*дению сверху»; изжившие себя – или забытые практики – или деградация нашей собственной способности к ним?)

Можно возразить, что в области философии, строго говоря, нет феномена рождения, но, скорее, есть феномен творчества и, возможно, открытия или конструирования (на чём будет настаивать радикальный конструктивизм). Но, с одной стороны, часто говорят именно о рождении философии. Говорят метафорически, ибо кто же здесь «мать» и «отец»? А с другой стороны, если рассматривать рождение в собственном смысле слова, отличая его, к примеру, от производства (вещей, идей, знаков), то с ним ведь тоже связывают вос-производство рода. Тут – проблема примерно того же порядка, что и со смертью. Если мы спустимся с высот метафизики к обыденностям жизни, то этой проблемы здесь тоже нет; есть голая фактичность смерти. Но, так сказать, уже чуть выше проблема возникает. Например, не так просто научно зафиксировать момент смерти. Умер ли этот человек безвозвратно или же ещё нет? Труднейшая медико-этическая проблема. Что касается рождения, то, учитывая столь «профанные» для философа метафизического склада вещи, как искусственное оплодотворение, генную инженерию, клонирование, симбиоз с искусственными «умными» органами и т. п., не так просто сегодня (не говоря уж о том, что нас ждёт завтра) понятийно строго разграничить рождение, сотворение, конструирование и производство. Хотя с христианской точки зрения мир, конечно, сотворён, а не рождён Богом, а Христос – вечно рождённый Сын, но никак не сотворён. Когда говорят о «рождении» философии, имеется в виду, что она не возникает из ничего. И не просто оглядываясь на её историю, а продолжая пребывать в ней, нельзя ли прийти к открытию того же порядка, что и у Роберта Ирвина в *Утончённом мертвеце*? Его герой открывает для себя мучительную, но и странным образом сладостную возможность любить вероломство своей исчезнувшей подруги не менее её роскошного тела – и желать её даже ещё больше после её неверности. Попробуйте расшифровать и распутать, хотя бы вам это тоже было знакомо. Ведь это значило бы расшифровать и распутать

самого себя – и это не сводимо к одной лишь «лингвистической работе». С другой стороны, вспоминаются слова Ницше: «Если долго всматриваться в бездну, бездна начинает смотреться в тебя». «Акты» рождения и смерти столь странны и уникальны, что их должны покрывать некие обыденность и банальность, скрывающие разверзающуюся здесь бездну. Но, возможно, этим тоже определено то, что путь философии не пройден однажды, единожды, раз и навсегда. Напротив, он всегда может быть пройден снова – и если не радикально иначе, то всё же – иначе. Снова-и-иначе; не в этом ли и смысл «вечного возвращения», самой его возможности? Есть данность, но такая, которая внутри самой себя обладает свойством открытости, раскрытости, разомкнутости. И мы можем вернуться к «изначальности» самого этого понятия «философия», осмысливвобрав в себя этот трoякий смысл, скрытый во всех трёх составляющих: «любовь-к-мудрости». После всех искушённостей, иронических остранений и отстранений, деконструкций, циничности, после реального ли, мнимого ли освобождения от самого «означающего» «Философия», уклонения от ее нарциссического образа, после всех опробованных модусов расставания, после признания (нелишённого странного высокомерия) в том, что философия осталась без философов (в то время как у нас, пожалуй, «философы» – без философии), – всё ещё есть возможность, которую продуцирует и востребует не одна лишь наша экзистенция, но излучает она сама. Поскольку философия есть «жизнь мысли, мышления».

Быть может, мы подзабыли – или даже не вполне поняли то, что В. Беньямин выразил так: «Великие философские построения трактуют мир как порядок идей. Как правило, понятийные контуры, в которых это происходило, давно утратили прочность. Тем не менее эти системы утверждают свою действенность в качестве наброска мироописания, как это делал Платон учением об идеях, Лейбниц – монадологией, Гегель – диалектикой. Дело в том, что всем этим опытам свойственно фиксировать свой смысл ещё и тогда, более того – очень часто только тогда реализовать его в потенцированном виде, когда они соотнесены не с эмпирическим миром, а с миром идей» (см.: *Происхождение немецкой барочной драмы*. М., 2002, с. 11). Но это значит, что задача критического анализа этих философских построений не может быть методом настоящего проникновения в них. Мы все стали – более или менее – критиками, одновременно утратив ту радикальность критицизма, которой отмечена, к примеру, философия Канта. Поэтому часто эта критика основана а) на упрощении, б) на лишь частичном понимании и в) производит комичное впечатление, как всякая претенциозность, не достигающая уровня своей собственной требовательности. Но одновременно этим открывается возможность – не овладения, а преобразующего нас самих постижения того, что действительно выполняло «задачу философа». Согласно Беньямину, это упражнение «в описании мира идей (а каково наше понимание идеи сегодня? Не ошибусь, если скажу, что весьма куцее. – *Н. С.*)

так, чтобы эмпирическое в нём растворялось». Тогда у философа появляется «возвышенное опосредующее звено – исследователя и художника» (там же). Эти две черты – в их сочетании – сегодня большая редкость. Можно оспорить понимание того и другого у Беньямина – но не саму необходимость их присутствия в «работе философствования». Художник, пишет Беньямин, набрасывает картину мира идей, набрасывает её как притчу – и потому эта картина «оказывается окончательной в любой момент времени». Исследователь же «располагает миром, чтобы рассеять его в сфере идей, расщепляя его изнутри на понятия» (там же). Рискуя выступить здесь как резонёр, всё же задам риторический вопрос: где у нас, в пространстве нашего «белорусского» философствования, это соприсутствие художественного и исследовательского модусов, придающее этому философствованию всю его внутреннюю живую напряжённость, тонус – и делающее его равно и увлекательным, и опасным предприятием? Ведь если это действительно мыслитель, то всегда – опасный мыслитель. Но коль я задаю вопросы, то, значит, не все возможности опробованы и исчерпаны. По крайней мере, для нас. Учтём и роль понятий (философия, по Гегелю, и вообще есть «мышление в понятиях»; другое дело, как понимается здесь само «понятие»). Если идея, будучи «объективной интерпретацией феноменов» и «всеобщим» («превратно пытаться представить всеобщее как посредственное» – справедливо замечает Беньямин), «относится к вещам так же, как созвездия – к звездам», то понятия исходят из крайностей – и «эмпирическое … постигается тем глубже, чем точнее оно опознаётся как крайность». Отсюда – их опосредующая роль, благодаря которой они могут совершать «двойное дело»: спасать феномены и представлять идеи. Дело понятий, по Беньямину – собирание феноменов, а сами «идеи проникают в жизнь лишь тогда, когда вокруг них собираются крайности» (там же, с. 14, 15). Этим, собственно, очерчено поле (философской) работы… я бы хотел сказать, для нас, но, проявляя «скромность», скажу – для меня: идеи – понятия – феномены. Сквозь эту «кристаллическую решётку» преломляются для меня генеалогия и эсхатология, темы «рождения» и «смерти». Т. Щитцова говорит об их «фактичности» – и о них же как «экзистенциалах». Так оно и есть; но можно постигать их и в этом трояком «аспекте» идеи – понятия – феномена. Что касается собственно философского… Мне бы хотелось поразмышлять (в свете неугасшего интереса к феноменологии) над следующим пассажем у Беньямина: «Истина не вступает ни в какие отношения, и тем более онтенциональные. Предмет познания как определённый понятийной интенцией не является истиной. Истина – это образованное идеями, лишённое интенций бытие. Соответственно, подобающий ей образ действий – не познающее мнение, а погружение в неё и исчезновение в ней. Истина – смерть интенции» (с. 15–16). Не будет ли это в некотором роде возвращением к «изжившему себя платонизму»? Если и да, то в указанном выше смысле «снова-и-иначе». С другой стороны, это

был бы жест отстранения навязчивого и вульгарно-инструментального отношения к «истине» – особенно в политике, где это «привилегированный объект» манипуляции. – «У бритвы – два лезвия», у философии – тоже. Одно обращено к «ноуменальному», другое – к «феноменальному». В сфере повседневной жизни это ставит нас перед двояким кризисом сегодня; речь о кризисе идеалов – и кризисе человеческих поступков, деяний. Или, по-другому, если говорить об актуальном философском требовании, как оно мне видится (у нас) сегодня: погружение в историю философии (в которую если мы и погружались, то весьма не глубоко) – и одновременно в непосредственность окружающей и пронизывающей нас жизни, со всеми её повседневными трудностями, заботами и проблемами. Вопрос в том, как органически связать первое и второе. При этом – философствовать в свете «рождения» философии, памяти о нём – и одновременно в тени её «смерти», её «конца и завершения», что значит – философствовать «в сумерках», хотя и не в гегелевском смысле. Философствовать, удерживая в собственном «настоящем» своё/чужое «прошлое» и «будущее». Философия всегда есть анамнесис, воспоминание – но ведь одновременно и вызов, или вызывающий проект. И то, что Кант приписывал трансцендентальному акту (апрегензия, репродукция, рекогниция), в обобщённом смысле применимо к философии как таковой.

Вернемся еще раз к «ответу-близким». Близкие – сама суть нашей жизни. Но близкие – это и огромная угроза. Часто они полагают – сознательно или бессознательно, – что имеют право принимать решения за вас. Возникает и тема «совершенства» – в отношении вас, но и с вашей стороны в отношении их. Их требования (а ваши?) категоричны и ревнивы. Обиду на чужого простить легко, но обиду на своего… Далее выясняется, что есть «хорошие» близкие и есть «плохие», однако всё равно – близкие. «Бытие-друг-с-другом» – далеко не идиллия; оно, скажем так, «чревато». В нём могут возникнуть такие зияния, такая аритмия, что это сделает вашу жизнь – проклятой в буквальном смысле слова. Есть страх перед чужими – но есть и особый страх перед близостью. Существует и проблема дистанции – именно той, что не позволяет стать чужими, но и не переступает той границы, за которой близость оказывается тяжёлым, а иногда и фатальным испытанием. Своеобразная асимметрия рождения и смерти обусловлена и тем, что своей смертью я могу распорядиться – но не своей жизнью (в смысле её возникновения). Я не могу избежать смерти – но я могу сам её выбрать и осуществить. Однако я не могу выбрать и осуществить своё рождение – разве что в метафорическом смысле (так называемое «второе, духовное рождение», но и оно требует присутствия особой фигуры – Учителя). Следовательно, в отношении своего рождения я не свободен; разочарованный герой не одной повести говорит: «Я не просил, чтобы меня произвели на свет» и «Лучше бы мне было не рождаться». В отношении же своей смерти я в известном смысле свободен, я сам могу её выбрать. Благодарность за рождение – не

всеобщее чувство (как и ненависть к смерти). Рождён – по чужому выбору, решению и желанию (а иногда вопреки даже и желанию), но умереть могу «свободно» – как намеревался, к примеру, герой Э.-Э. Шмитта *Когда я был произведением искусства* («Зачат был по недосмотру, родился, потому что изгнали из утробы, вырос благодаря генетическому программированию…»; «жизнь я унаследовал, но уж своей смертью я распоряжусь самостоятельно!»). Но если рождение – это всегда шок (младенец покидает материнскую обитель, каковой он никогда не обретёт в этом мире), то и относительно самоубийства, разумеется, можно поставить вопрос о том, насколько оно «свободно». И тем не менее… Рождение как эмпирический факт имеет свой «след» в ином: происхождение. А происхождение, хотя и совершенно историческая категория, не имеет ничего общего с возникновением. В происхождении не предполагается никакого становления возникшего (*Werden des Entsprungenen*), скорее подразумевается возникновение из становления и исчезновения. Происхождение стоит в потоке становления, как водоворот, и затягивает в свой ритм материал возникновения. При этом «в наготе очевидной наличности фактического относящееся к происхождению никогда не проявляется, и его ритмика открыта исключительно для двойного понимания» (Беньямин, цит. соч., с. 27–28). Речь идёт о познании её как реставрации или восстановления, но, с другой стороны, именно в этом – и как незаконченного, незавершённого. Поэтому-то рождение как таковое не определяет меня целиком и полностью, как бы содержа в себе некое «априори» моей жизни. Но и смерть, эта постоянно соприсутствующая возможность, не является безусловной содержательной конституэнтой человеческого существования как именно человеческого. Если только мы не придадим ей самой человеческий смысл и облик. Это необходимо (иначе чем человеческая смерть отличается от смерти животного?) – и это невозможно в своей завершённости (что означало бы своего рода «прирученность» смерти). Печать происхождения на феноменах и есть – подлинное. И потому «каждое доказательство происхождения должно быть готово к вопросу о подлинности продемонстрированного. Если оно не в состоянии удостоверить свою подлинность, то не вправе носить это звание». Таким образом, «происхождение не выделяется из фактической наличности, а относится к её пред- и постистории» (там же, с. 28). В нашем же случае мы скажем – к «рождению» и «смерти». Вот почему последнюю не то что нельзя «исключить», подвергнуть «редукции», «взять в скобки», но и просто передвинуть «на задний план». Моё происхождение несёт в себе и «рождение», и «смерть» – что относится и к происхождению самой философии; почему бы и нет?

Смерть не есть только что-то мрачное и унылое – или ужасное и отвратительное – или отвращающее от жизни. Она-то и придаёт ей остроту и цену – и тогда мы можем следовать императиву: глубочайшая благодарность жизни и перед жизнью – высочайшая доблесть перед смертью. Стоит поразмышлять над словами Э. Юн-

гера (в *Лейтенанте Штурме*): «Всякое удовольствие живёт жизнью духа. А всякое приключение – близостью смерти, кружась вокруг неё». Кстати, если предпочесть буквальное прочтение, то память о рождении дарует нам жизнь духа, а вместе с ней и удовольствие. Но не приключение. Необходимое условие последнего – близость смерти, память о смерти; память, тоже бросающая ей вызов, но странным образом одновременно и принимающая. А в *Рискующем сердце* Э. Юнгер замечает: «Смерть – наше мощнейшее воспоминание, поскольку каждое воспоминание также и отречение, а бывает ли большее отречение, чем смерть?». Вот эту-то поистине экзистенциальную диалектику порой, как мне кажется, и упускает Т. Щитцова. Не то чтобы она её не чувствует. Но она позволяет доминировать иному пафосу, который, однако, в своей односторонности теряет свою силу. Как вы достигнете полноты принятия без решимости отречения? И (вновь Э. Юнгер) «в смерти жизнь сознательно делает ударение на внутреннем воспоминании, на свете, а не на тени, на пламенеющем средоточии, а не на окружности, на силе зачатия, а не на форме». Само рождение ребёнка, для нас являющееся апофеозом жизни, для него причастно смерти, о чём он и возвещает своим плачем. Ибо он покидает блаженнейшую из стран и исторгается в огромный и чужой мир, полный угроз и опасностей. И, в конце концов, есть дела, которые приходится вершить смертью. Смерть смерти рознь. Например, смерть трагического героя; она есть героическое свершение, и как таковое она принадлежит общности, становясь сакральным содержанием её жизни. Смерть трагического героя – это и великое мгновение жизни. В античной трагедии смерть героя имеет двойственное значение, о чём тоже говорит Беньямин; «она лишает силы древнее олимпийское право» – и она «предаёт героя неизвестному богу как первенца новой жатвы человечества» (Беньямин, цит. соч., с. 101). Выходит, смерть не является просто отрицанием/упразднением жизни, она сама свершает своё жизненное дело и назначение, без чего жизнь была бы только плоским существованием.

Позволю себе сделать к сказанному примечание личного порядка – хотя оно и не слишком тесно примыкает к изложенному выше. Но можно оправдаться словами Сальвадора Дали, произнесёнными на одной из лекций в Сорбонне: «После моего сегодняшнего сообщения, думаю, вы не усомнились, что для того, чтобы перейти от “Кружевницы” к подсолнуху, от подсолнуха к носорогу, от носорога к цветной капусте, нужно и в самом деле что-то иметь под черепушкой». Вероятно, параноик отчётливости ст*о*ит параноика той размытости, рассеянности, которую Леонардо да Винчи, тем не менее, смог превратить даже в целый изобразительный метод (сфумато). Я же всегда ощущал двоякий соблазн – и очарование: поистине беспощадной картезианской ясности (разве здесь присутствует мягкость, создаваемая полутенью?) – и поистине головокружительной виртуозности, изощрённости полутонов, нюансов и т. п.,

способных создать игру, почти недостижимую для твоего воображения. Но в каждом из этих соблазнов было и что-то смертельное (так я чувствовал) для мысли. В принципе, для меня существуют три ступени постижения – и именно это всегда оставляло меня неудовлетворённым: постижение в основном – постижение во всем многообразии, тонкостях и нюансах, постижение в полноте – и постижение в иных и нереализованных, скрытых, утаённых возможностях того же самого. В чём же неудовлетворенность? Возьмём великого мыслителя, написавшего десятки томов сложнейших философских текстов. Постижение в основном либо игнорирует всю эту филигранную и одновременно титаническую работу, которую сам этот мыслитель как раз и приводит в действие; либо претендует на возможность и оправданность радикально упрощающей редукции. Если нам говорят об «изначальной базовой интуиции», то сама по себе она только таковой и останется, коль скоро не будет развёрнута во всё это многообразие, которое и даёт ей «плоть». Неудовлетворённость. Постижение в полноте, отличающее настоящих адептов этого мыслителя, проштудировавших не только все его труды, но и значимые комментарии к ним, восхищает – и тоже оставляет неудовлетворённым. Ибо поставленная точка умерщвляет – при том, что ты, казалось бы, обрёл целую вселенную (вселенную Платона, Канта, Гуссерля и т. д.). А постижение третьего рода (думаю, мастером его был Жиль Делёз)… тут на кону стоимость твоего собственного дара – и мне на язык приходят только невыносимые для уха современного интеллектуала понятия смирения и дерзости – в их сочетании. Но сочетать их без взаиморазрушения как раз весьма трудно. И если это не удаётся, то снова – неудовлетворённость. То, через что приходится проходить, философствуя.

ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ СЕГОДНЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Андрей Тетёркин[1]

Abstract

This article deals with the contemporary understanding of the purpose of social philosophy. The urgency of this analysis is caused by the fact that despite a great quantity of seminal philosophic reflections about social reality we do not actually have at our disposal works concerning meta-theoretical elucidation of the idea of this discipline. In this connection A. Ferrara warns us that this condition of dispersion and disintegration could be a reason for social philosophy to lose its vital role in social research. Fortunately, A. Honneth, A. Ferrara and V. Fours issued important texts that provide us with fruitful ideas about the identity of the socio-philosophical project. Accordingly, the aim of this paper is to reconstruct and to develop their train of thought.

Keywords: social philosophy, political philosophy, social pathologies, conditions of self-realization, ethical principles, normativity of the social, social imaginary.

Мотивом данной статьи в рамках заданной проблематики («Возможна ли сегодня социальная философия?»)[2] является не столько стремление продемонстрировать, что вопросу о возможностях какого-либо предмета должен предшествовать классический вопрос «что (такое … ?)», сколько показать, что одной из главных возможностей ответа на поставленный вопрос является ***консолидирующее прояснение сути и значения такого исследовательского проекта, как социальная философии***. Дело в том, что так уж сложилось, что, несмотря на наличие множества удачных образцов социально-философской рефлексии, в нашем распоряжении отсутствуют работы уровня *Метода социологии* или *Традиционной и критической теории*, раскрывающие основные

[1] Андрей Тетёркин – магистр философии, лектор академического департамента Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

[2] Тезисы предлагаемого текста подготовлены для выступления в рамках второй летней сессии Регионального проблемного семинара (HESP-ReSET): *«Практический поворот: современная философия в университете и за его пределами»* (Аукштадварис, Литва, 17–27 августа 2009), во время которой обсуждался и озвученный вопрос. В дальнейшем тезисы публиковались на сайте *Belintellectuals* (http://www.belintellectuals.eu/publications/288/). Я выражаю благодарность тем, кто принял участие в обсуждении моей работы, что позволило уточнить и расширить первоначальный текст.

метатеоретические проблемы данной дисциплины. К счастью, за последнее время появилось несколько важных работ ***(Акселя Хоннета, Алессандро Феррары и Владимира Фурса)***, позволяющих получить продуктивный ответ на вопрос о предназначении социальной философии. Соответственно, в данной работе они и будут рассмотрены. При этом с самого начала необходимо подчеркнуть, что забота об идентичности социальной философии мотивируется не тем, что как-то нужно выделить социальную философию на фоне других социальных дисциплин, но тем, что определённая сложившаяся стратегия анализа социальных феноменов (постфактум обозначаемая как «социально-философская») по-прежнему остаётся неинтегрированной в рамках одного исследовательского проекта, что может стать причиной её утраты (А. Феррара[3]).

1. *Honneth A.* **Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie**

То, что с определением основных задач социальной философии не всё в порядке, и эта проблема касается не только постсоветского академического пространства, можно убедиться на основании данной работы. Автор указывает на то затруднительное положение, в котором обнаруживает себя современная социальная философия: если в немецкоязычной интеллектуальной среде социальной философии отводится роль ***«остаточной дисциплины» (Residualdisziplin)***, функции которой в зависимости от обстоятельств сводятся или к предоставлению всеобъемлющей рамки для различных практически ориентированных дисциплин, или к разработке нормативных принципов, дополняющих эмпирические результаты социологических исследований, или к вынесению социально-исторических диагнозов по поводу развития современных обществ, то в англоязычном академическом пространстве социальная философия чаще всего предстаёт в виде ***одного из ответвлений политической философии***, которое призвано определить степень зависимости репродукции гражданского общества от государственных интервенций. Если в первом случае социальной философии вменяется достаточно широкий круг различных задач, то во втором ей и вовсе отказано в праве иметь свою собственную постановку вопроса по отношению к общественной жизни. Однако и в одном, и в другом случае идентичность социально-философского исследования остаётся достаточно размытой.[4]

Соответственно, своей статьей Хоннет ставит себе задачу избежать подобных трудностей путём формулирования «подлинной» мотивации социально-философской рефлексии, которая заключа-

---

3 Ferrara A. The Idea of a Social Philosophy // *Constellations*. 2002. № 9(3). P. 419.

4 Honneth A. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: Honneth A. *Das Andere der Gerechtigkeit.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. S. 11–12.

ется в ***анализе и диагностике патологий общественного развития***. Рассмотрим более подробно суть данного утверждения.

Главным оппонентом социальной философии выступает ***политическая философия в версии Гоббса***. Последняя в условиях нарастающей модернизации отказывается от продолжения традиции аристотелевской политической философии, организованной вокруг этического вопроса о благой жизни, и переориентируется исключительно ***на проблемы правовой легитимности и моральной справедливости***. Основная проблема для политической философии – это прояснение условий сохранения и поддержания стабильности общественного порядка (соблюдения всеми легитимных универсальных принципов взаимодействия) в условиях непрекращающейся конкуренции интересов и плюрализма этических воззрений.[5] В этой ситуации социальная философия благодаря основным своим представителям (Руссо, Гегель, Маркс и Ницше) возникает как ***«местоблюститель этической перспективы»*** в современном обществе. При этом в отличие от классической политической философии этическая постановка вопроса выглядит следующим образом.

А. Основным объектом исследования является уже не государство, но отделённое от него гражданское общество.

Б. В новых социально-политических условиях (кризиса традиционных порядков) социальная философия выступает не как позитивное учение о благой жизни, но как ***социальная критика и исследование современных социальных патологий***. Социальная философия берёт на себя задачу критической диагностики общественных процессов, препятствующих этической самореализации и квалифицированных как состояние отчуждения, раздвоения, овещнения или нигилизма.

В. При этом одним из главных условий для подобной исследовательской практики является разработка определённого нормативного масштаба (этических критериев успешной и автономной самореализации), лишь в свете которых становится возможной диагностика болезненного развития общества. Это, в свою очередь, выдвигает следующую проблему: каким образом могут быть сформулированы подобные критерии в условиях ценностного плюрализма? Ответом послужили отказ от радикальной релятивистской позиции и попытка разработки ценностного идеала, способного

---

5 Необходимо отметить, что оппонентом социальной философии является также и моральная философия в духе Канта – в той мере, в какой последняя ориентируется не на проблемы аутентичной самореализации, а на разработку формальных нейтральных процедур, необходимых для обеспечения принципов справедливости и достижения универсального консенсуса. Следует также подчеркнуть, что определение понятия «этического» (сосредоточенного вокруг проблемы достижения аутентичной благой жизни) в противоположность понятию «морального» (сосредоточенного вокруг проблемы достижения универсальной справедливости) берётся из терминологических разграничений, проведённых Хабермасом и Апелем.

трансцендировать локальные контексты. В отличие от аристотелевской философии подобная задача решалась не путём описания основных естественных целей индивида и общества, но путём ***разработки формальной этики***, нацеленной на выявление ***базовых условий возможности позитивной самореализации***.[6]

Сформированный подобным образом новый способ социальных исследований был успешно продолжен поколением основателей социологической теории. Основные её представители (Тённис, Дюркгейм, Вебер, Зиммель), находясь под сильным влиянием критических анализов Маркса и Ницше, сохранили в рамках своих эмпирических исследований ориентацию на этическую постановку вопроса.[7] В подтверждение этой мысли Хоннета можно привести следующие слова Дюркгейма:

> «Философия находится в процессе разделения на две группы позитивных наук: психологию, с одной стороны, социологию – с другой. Именно к социальной науке относятся, в частности, проблемы, которые до сих пор принадлежали исключительно философской этике. Мы вновь обратимся к их изучению. Мораль составляет ту часть социологии, которая привлекает нас даже больше всего и которой мы займёмся прежде всего».[8]

Классики социологической теории также продолжили уже сложившиеся в философии формы и стратегии социальной критики (ориентирующейся или на индивидуалистические, или на коммунитаристские идеалы и разработанной или на основе философско-антропологического, или социально-исторического метода), обогатив социально-философскую традицию новыми, более эмпирически выверенными диагнозами (утрата общности, аномия, маркетизация, расколдовывание мира, деперсонализация и состояние железной клетки). Кроме того, классики социологии серьёзным образом проработали ***проблему выработки объективных этических принципов***, проблему, которая остаётся актуальной и до сих пор.

Дело в том, что, как отмечает Хоннет, на протяжении долгого времени основные представители социальной философии (от Гегеля и Маркса до Арендт и франкфуртцев) разрабатывали идеал общественного состояния, исходя из определённых антропологических и социально-исторических предпосылок, не ставя под вопрос степень универсальности собственных выводов. Однако с приходом Ницше в социальной философии утвердилась традиция этического партикуляризма в той мере, в какой немецкому философу удалось продемонстрировать, что универсалистские притязания моральных суждений являются на самом деле выражением

---

6 Honneth, op. cit., S. 13–14, 54–58.

7 В этом аспекте, согласно Хоннету, классическая социология отличается от современной.

8 Дюркгейм Э. Курс социальной науки // Дюркгейм Э. *Социология: её предмет, метод и назначение.* М.: Канон, 1995. С. 194.

определённых жизненных идеалов. В дальнейшем почин Ницше был подхвачен различными мыслителями (Фуко, Рорти, Батлер), которые в своих работах отстаивали тезис о том, что все нормативные положения, претендующие на трансцендирование своего контекста, представляют собой конструкции, легитимность которых обеспечивается властными механизмами. В сложившейся ситуации необходим поиск новых стратегий нормативного обоснования, совместимых с фактом неустранимого ценностного плюрализма.[9] В этой связи Хоннет предлагает ***три альтернативных способа конструирования нормативных принципов***.

Во-первых, оправдание этических суждений возможно путем радикальной процедурализации нормативного масштаба. Соответственно, прояснение этических проблем становится задачей публичных дискурсов и дебатов, в рамках которых и выносятся суждения по поводу критериев нормальности/патологичности социальной динамики. При этом справедливость общественных дискуссий зависит исключительно от институализации рациональных процедур, обеспечивающих для каждого члена общества возможность свободного участия в демократическом формировании общественного мнения. *Во-вторых*, формирование представлений о нормативных идеалах может осуществляться на основе формальных и слабых версий антропологических теорий. В отличие от сильных трактовок философской антропологии речь здесь идёт не о естественных целях человеческого существования или конкретных образцах успешной жизни, но об элементарных и неотчуждаемых условиях человеческой жизни, которые необходимы индивидуальному субъекту для его успешной самореализации.

[9] Здесь необходимо подчеркнуть, что решение проблемы формулирования нормативного масштаба социальной критики является ключевым моментом для возможности социально-философского анализа. Дело в том, что в ходе развития социально-философской рефлексии было выяснено, что главное – это не просто дать критический анализ отчуждённого состояния общества, но и обосновать свою критику ссылкой на используемый идеал неотчуждённого социального состояния, а также продемонстрировать релевантность используемых идеалов для других социальных субъектов. Социально-философское исследование не должно представлять собой критику «инопланетянина» или гения, который в кабинетной тиши открыл неведомую для всех истину. То, что этот момент необходимо снова подчёркивать, выясняется из следующего контекста: во второй половине XX века создан ряд критических социальных диагностик (от Адорно до Бодрийяра), отличающихся столь радикальным негативизмом, что разрушалась сама возможность критического анализа. В итоге оставалось размышлять над различного рода вопросами: что в таком случае представляет собой реальную альтернативу этому бедственному состоянию? В чём смысл работы интеллектуала? В том, чтобы показать, что он чудесным образом избежал состояния тотального отчуждения и при этом занимается бессмысленной работой: описывает негативное состояния общества всем остальным лицам, которые априори не могут воспринять эту критику и тем более изменить свой социальный мир?

Наконец, в качестве *последней стратегии* Хоннет выделяет социально-исторический анализ генезиса этических ценностей, на основе которых конституировалось самопонимание модерных культур. Опора на подобные этические критерии позволяет выработать масштаб нормативной критики, которая имеет принципиальную контекстуальную ограниченность. Сам же Хоннет отдаёт предпочтение второй стратегии: разработка философской антропологии представляется Хоннету единственной возможностью сохранения социальной философии как теоретического предприятия, нацеленного на разработку нормативного идеала и возможность оценки патологических тенденций социального развития с помощью притязаний, трансцендирующих локальные контексты. В случае же использования двух других рассмотренных выше способов нормативного обоснования эти базовые задачи социальной философии становятся невыполнимыми, поскольку эти функции всецело препоручаются участникам публичных дискуссий и локальным историческим традициям. В итоге, социально-философская мысль становится ненужной.[10]

Правда, как я попытался показать в свой статье[11], ограничиться одной философской антропологией (например, в связи с разработкой нормативных принципов социальной борьбы за признание) невозможно, поэтому необходимым видится сочетание трёх зафиксированных стратегий. Соответственно, обоснование этических принципов может считаться полным только в том случае, когда оно осуществлено на всех трёх уровнях.

1. Посредством философской антропологии должны быть прояснены необходимые предпосылки реализации индивидуальной автономии и успешного формирования собственной идентичности. Выполнение подобной процедуры позволяет обозначить те значимые цели, ради которых функционируют нормативные положения, и избежать проблематичной ситуации, когда обоснование нормативного масштаба выступает как самоцель, действенность которого осуществляется вопреки устремлениям конкретных субъектов.

2. На основании социально-исторического анализа следует выявить конкретные формы этических представлений, характерные для данного типа общества, а также особенности социального устройства, в рамках которого возникают определённые нормативные требования.

3. Наконец, необходимым является анализ перспективы свободного обсуждения всеми участниками общества базовых нормативных принципов, что открывает возможности как для критического и рефлексивного отношения к собственным ценностным представлениям, так и для инновативных толкований основополагающих социальных норм.

---

10 Honneth, op. cit., S. 65–69.

11 См.: Тетёркин А. Анализ нормативной грамматики социальной жизни в теории борьбы за признание // *Топос*. 2009. № 1(21). С. 72–74.

Как бы то ни было, ***главный урок***, который мы извлекаем из статьи Хоннета, состоит в том, что ***возможность социальной философии*** напрямую связана с вопросом о ***возможности разработки нерелятивистского нормативного масштаба***, необходимого для критической диагностики социальных патологий.

2. *Ferrara A*. The Idea of a Social Philosophy

Данный автор не в меньшей степени обеспокоен проблемным состоянием идентичности социальной философии, характеризующейся размытостью и неспецифичностью. Отсюда возникает необходимость консолидации имеющегося опыта социально-философской рефлексии и разработки конкретного содержания идеи социальной философии. При этом Феррара подвергает критике точку зрения Хоннета, считая, что тот слишком сужает задачи данного исследовательского проекта. С этой целью автор предпринимает обзор основных классических тем социальной философии, среди которых присутствуют не только тема социальных патологий, но и проблемы интеграции и трансформации модерных обществ, а также вопрос о жизнедеятельности индивидов в рамках модерной социальной жизни. Заодно Феррара также делает обзор будущей повестки дня для социально-философских исследований: темы глобализации, признания, публичной сферы и гражданского общества. В этой перспективе проект Хоннета оценивается как попытка представить ***социальную философию как предтечу социально-критической теории***. Главный недостаток состоит не только в излишне специфичном определении данной дисциплины, но и в том, что в этом случае неизбежно наследуются все пред-постметафизические (*pre-postmetaphysical*) концептуальные остатки теорий Адорно и Хоркхаймера.

С другой стороны, Феррара подвергает критике попытки предельно расширить содержание социально-философских исследований, которые должны изучать основные элементы социальной реальности, т. е. область вещей, существование которых определяется верой в их существование (J. Searle). В таком случае социальная философия ничем не отличается от различного рода ***культурологических (cultural-philosophical) антропологий***.[12] **Соответственно, необходимым становится сбалансированный срединный путь, который определяет социальную философию как *исследовательский проект, мотивированный идеей социального***. Специфика последнего заключается в следующем.

A. Прежде всего, социальное как отличное от политического и морального возникает исключительно в эпоху модерна, в рамках посттрадиционной и постонтологической системы координат. Следовательно, социальная философия – это ***модерный интеллектуальный проект***.

[12] Ferrara, op. cit., p. 429–430.

Б. Содержательным образом социальное характеризуется ***особым способом координировать и конституировать действия индивидуальных субъектов***, не сводимые ни к всеобъемлющей каузальности физических или биологических законов, ни к эффективности трансцендентных по отношению к конкретным акторам норм (моральных, политических, религиозных). Социальное координирует взаимодействия индивидов посредством нормативных принципов, укоренённых в конкретных формах социально-исторической жизни.[13]

В. Наконец, социальное не тождественно тиранической силе господствующих порядков, но способно выступить как ***критическая сила*** по отношению к наличным социальным фактам.

Таким образом, основной мотивацией социальной философии является ***попытка выявления и анализа нормативного базиса социальных практик***, который не только направляет действия социальных сил, но и способен послужить источником революционной энергии, направленной на проблематизацию и дестабилизацию форм общественного господства.[14] Удачным примером как по форме, так и по содержанию подобного исследования (в той мере, в какой основным нормативным принципом модерных обществ признаётся принцип субъективной свободы) может послужить разработка Гегелем концепта *Sittlichkeit*.

Таким образом, ***главная проблема для социальной философии*** на сегодняшний день – это возможность обнаружения себя самой (собственной исследовательской постановки вопроса) в поле классических и современных социальных исследований и решимость выступить под собственным именем. Здесь необходимо отметить, что подобные действия разворачиваются не на пустом месте, но имеют за собой определённый успешный опыт рефлексии о социальном, который образуют не только философские работы, но и работы классиков социологии. Как отмечает Феррара, долгое время социальная философия и социология работали в одном направлении и только в последнее время социология (в теоретических оковах структурного функционализма и системной теории), не вняв призывам Миллса[15], приобрела антифилософский характер, в

---

13 Ferrara, op. cit., p. 420–421.

14 Ibid., p. 433.

15 В начале 9-й главы своей программной работы *Социологическое воображение* данный автор делает следующее замечание: «Все классики общественной мысли обращались в своих трудах к самым отличительным характеристикам своего времени, поднимали вопрос о современных им путях формирования истории, обращались к "характеру человеческой природы" и к изучению преобладающих в конкретную эпоху типов личности. Маркс, Зомбарт и Вебер, Конт и Спенсер, Дюркгейм и Веблен, Маннгейм, Шумпетер и Михельс – каждый по-своему рассматривал эти проблемы. Однако в наше время многие обществоведы этого не делают, несмотря на то что именно сейчас, во второй половине XX века, изучение подобных вопросов и на общественном, и на личностном уровне стало безотлагательным, жизненно необходимым для выработки культурных ориентиров нашего обществоведения»

рамках которого теория выступает исключительно средством для эмпирических обобщений.[16] В таком случае социальная философия выступает сегодня как ***единственная наследница общей для социальной философии и социологии интеллектуальной традиции***.

В заключении разбора статьи Феррары резонным представляется выяснение вопроса, насколько справедливой является его критика позиции Хоннета и насколько его трактовка социальной философии может выступать в качестве более полной. Здесь необходимо отметить, что, *во-первых*, трактовка Феррарой позиции Хоннета не совсем релевантна, поскольку ни по замыслу, ни по исполнению текст Хоннета не говорит ни о том, что Франкфуртская школа является кульминацией развития социальной философии, ни о том, что нашей задачей является развитие теории Адорно и Хоркхаймера. В целом Хоннет разделяет ту радикальные критику, которую осуществил Хабермас в адрес ранней социально-критической теории, и поддерживает его идею необходимости перестройки стратегии социально-критического анализа по линии коммуникативной парадигмы.

Во-вторых, что более существенно, попытка Феррары противопоставить собственное понимание социальной философии как более инклюзивное (социальная философия как аналитика специфической нормативности социального) идее Хоннета как более специальной (социальная философия как анализ социальных патологий), на самом деле пробуксовывает потому, что Феррара лишь делает акцент на элементе, который значим и для концептуальной модели Хоннета. Ведь для осуществления критики негативного состояния общества необходим определённый, релевантный для данного социального контекста нормативный горизонт, который и делает социальную критику осмысленной.

Однако следует отметить, что зафиксированный Феррарой момент анализа нормативности социального (несводимой к универсальной моральной значимости) знаменует важный момент в разрешении способа конструирования этических критериев, нашедший своё выражение в работах Хоркхаймера: масштаб социальной нормативности (и, следовательно, социальной критики) должен быть релевантен идеальным и эмансипационным ожиданиям повседневных участников социальных интеракций (исследователь должен артикулировать момент «имманентной трансценденции» данной социальной жизни), а не конструироваться с отсылкой к некоему прошлому (естественному) состоянию человека (Руссо) или к будущему этапу общественного развития (Маркс).

Конечно, попытки поставить под вопрос позиции Хоннета и обнаружить альтернативные варианты заслуживают внимания, но к этому вопросу я вернусь при рассмотрении идей следующего автора.

(см.: Миллс Ч.Р. *Социологическое воображение.* М.: Изд. дом «NOTA BENE», 2001. С. 230).

16 Ferrara, op. cit., p. 432.

3. *Фурс В*. Социальная философия в непопулярном изложении

Своими работами В. Фурс представляет взгляд на социальную философию из постсоветского пространства. Прежде всего я буду опираться на заявленную выше работу (точнее, на разделы «Предисловие» и «Заключение»), а также на ряд последующих статей (*Введение: трансформации публичности и постсоветская ситуация*, *Белорусский проект «современности»?*, *Нищета социальной философии: российская социальная философия сегодня*).

Итак, как отмечает автор[17], по большей части в данном академическом пространстве социальная философия понимается в «тривиальном» смысле: будучи поддержанной доставшимися по наследству от советского прошлого учебными институтами и исследовательскими центрами, практикуемая здесь философия лишена живой исследовательской мотивации (специфической проблемной постановки вопроса) даже в том случае, когда делаются попытки отойти от истматовской методологии. Социальная философия определяется как подчинённая дисциплина (разновидность общей философии или онтологии), изучающая определённый способ реальности (социальное бытие). Польза от подобных социофилософских анализов видится, например, в достижении предельной метарефлексии, на которую якобы неспособны другие социальные дисциплины. Правда, обращение, например, к работам (при этом не только современных, но и классических) социологов легко убеждает нас в том, что для данных текстов характерна как минимум не уступающая философской глубина метарефлексии. Отсюда практикование социально-философской работы представляет собой либо локальное поддержание бюрократизированных академических структур, которое в никоей мере не обогащает нашу исследовательскую практику, либо же сводится к попытке борьбы с институциональной косностью в форме «оригинальничания», лишённого академической ценности (см. в этой связи анализ выделенных Фурсом типов социальной философии, практикуемых в России: «проистматовская», «шибко учёная» и «самодеятельная»[18]). В подобной ситуации остаётся пожелать обратиться не только к лучшим образцам продуктивного социально-философского исследования, но и усвоить для себя основные принципы интеллектуальной деятельности в рамках постметафизической ситуации, для которой, например, характерен запрет на осуществление теоретических изысканий ради них же самих.[19]

---

[17] Фурс В. *Социальная философия в непопулярном изложении.* Мн.: Пропилеи, 2005. С. 4–5.

[18] Фурс В. *Нищета социальной философии. Российская социальная философия сегодня.* [Электронный ресурс] Режим доступа: http://russ.ru/pole/Nischeta-social-noj-filosofii.

[19] Особенно полезным в этой связи было бы чтение классиков американского прагматизма, поскольку в данной традиции интеллектуальная практика изначально понимается в структурной связи с решени-

Соответственно, формулирование проекта социальной философии (СФ) ***в «непопулярном» смысле*** призвано выделить реальные исследовательские мотивы данной дисциплины. Итак, современная СФ определяется «как оригинальная и продуктивная реакция на “прагматический поворот”»[20]. Последний понимается как «детрансцендентализации мышления», суть которого сводится к новому выстраиванию отношений между профанами и интеллектуалами. Последние лишаются априорной самоценности своих теоретических работ и вынуждены искать оправдание своей деятельности перед лицом субъектов, находящихся за пределами академического пространства, стараясь в то же время избегать уничтожения интеллектуальной позиции как таковой.

Это становится возможным за счёт теоретической реконструкции, генерализации и экспликации идеально-нормативных представлений действующих субъектов, которые вне социально-философской рефлексии могут быть даны для повседневных акторов в излишне конкретных, изолированных или негативных (в форме ощущения конкретных фактов несправедливости) образах. В итоге, ***задачей социальной философии*** является ***выявление динамической взаимосвязи моментов эмпирического и нормативного, реального и идеального, исторического и утопического*** в конкретной (локальной) социальной жизни. Основным эффектом от подобной исследовательской стратегии будет не познание общих законов социального бытия в целом или какого-либо частного положения дел в обществе, но ***изображение социального мира «в виде анонимного социального проекта, содержащего в себе богатство нереализованных возможностей»***[21]. ***Этим для повседневных акторов открывается перспектива видения для себя альтернативных способов действия, в основе которых лежат утопические элементы собственной практики***.[22] Здесь

ем реальных проблем. Например: «We may recapitulate by saying that the origin of thinking is some perplexity, confusion, or doubt. Thinking is not a case of spontaneous combustion; it does not occur just on “general principles”. There is something specific which occasions and evokes it. General appeals to a child (or to a grown-up) to think, irrespective of the existence in his own experience of some difficulty that troubles him and disturbs his equilibrium, are as futile as advice to lift himself by his bootstraps» (Dewey J. How We Think. Ch. 1: What is thought, § 4 [Electronic resource] Mode of access: http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1910a/Dewey_1910_toc.html).

20 Фурс В. *Социальная философия в непопулярном изложении…* С. 175.

21 Там же, с. 177.

22 Другими словами, эффектом от данной интеллектуальной работы является формирование особой установки по отношению к социальной действительности, которую Миллс обозначил как «социологическое воображение». Как отмечает Гидденс, «основное ударение Миллс делал на другом аспекте социологического воображения – наших возможностях в будущем. Социология не только помогает нам анализировать существующие типы социальной жизни, но также позволяет увидеть “возможное будущее”, открытое для нас. Свободное стремле-

можно отметить, что последний тезис предлагает нам иную (по сравнению с идеей Хоннета) возможность раскрытия динамической взаимосвязи нормативного и эмпирического. Вместо несколько драматичной стратегии анализа социальной жизни на предмет нормальности/патологичности, вполне приемлемой выглядит попытка исследования социального в форме дихотомии наличного/возможного (альтернативного).

В заключение Фурс также отмечает, что сформулированные им обобщения во многом базируются на концепции социальной философии в рамках коммуникативной парадигмы (Хабермас, Хоннет, Фрэйзер), для которой характерны следующие ограничения: а) «философский консерватизм» (определённая предрешённость вопроса по поводу сути философии, для которой и изыскиваются возможности осуществления после прагматического поворота) и б) фиксированность на концепте современности. В качестве альтернативы автор указывает на новую версию социальной теории, оформившуюся в конце 1990-х гг.[23] Что здесь конкретно имелось в виду, ответить на основе данного материала сложно, но можно сделать предположение, что это те теоретические концепции, которые центрированы вокруг понятия «социальное воображаемое» (Ч. Тэйлор, Д. Гаонкар и др.). По крайней мере, основные смыслы данного концепта логичным образом вписываются в разработанную выше исследовательскую проблематику социальной философии.

А. Социальное воображаемое – это воплощённая в определённом социальном ландшафте *символическая матрица*, которая придаёт смысл и способна координировать наличные формы социальных практик. Согласно Тэйлору и Гаонкару, концепт социального воображаемого призван зафиксировать те промежуточные символические порядки, которые располагаются между чётко артикулированными доктринами (идеями и теориями) и непосредственным габитуализированным пониманием определённых социальных действий (покупкой газеты, подачей петиции и т. д.). В отличие от последнего социальное воображаемое включает в себя более глобальное осмысление социальной реальности: понимание собственной идентичности и историчности, основные способы регулирования социальных взаимодействий. В отличие же от интеллектуальных теорий социальное воображаемое располагается на уровне повседневного понимания (которое разделяется многими участниками, а не отдельным кругом интеллектуалов), артикулировано в различного рода историях, легендах, образах и всегда яв-

---

ние социологической мысли даёт возможность проникнуть в суть не только того, что происходит, но и что может произойти, если мы станем действовать каким-либо образом» (см.: Гидденс Э. *Социология.* М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 36).

23 Фурс В. *Социальная философия в непопулярном изложении…* С. 178.

ляется сложным неструктурированным смысловым комплексом.[24] Поэтому «социальное воображаемое всегда недоопределено и нестабильно … в него органично встроены герменевтика и критика»[25].

Наконец, социальное воображаемое включает в себя не только осмысление актуального, но и ***образы идеального и нормативного***. При этом

> «содержащийся в социальном воображаемом образ морального порядка общества не столько нормативно предписывает некоторые определённые направления действия, сколько намечает границы возможного (мыслимого) для социальных практик, очерчивает воображаемый горизонт возможного действия»[26].

Б. Концепт социального воображаемого определяется через ***свою фундированность в политике*** («исторически и географически конкретным переустановлением общества», направляемого идеей автономии), что позволяет выйти за рамки жёсткой оппозиции универсалистского концепта современности и локальных (культуралистских) определений данного понятия в направлении более корректного понимания идеи множественности современностей.[27]

В. Наконец, учёт сложного и иерархического устройства социального воображаемого (трех основных уровней: низший – дорефлексивный – уровень доксы, средний уровень публичных рациональных дискуссий и высший уровень спекулятивных практик, нацеленных на поддержание и усиление монопольного статуса определённых субъектов[28]) позволяет увидеть вписанность перспективы социального теоретика в социальное пространство (расположенность на среднем уровне), что даёт нам возможность говорить не только о наличии ***философии о социальном***, но и ***философии из социального***.[29] **Здесь необходимо подчеркнуть то значимое дополнение, которое сделал Фурс при определении феномена социального воображаемого. Указание на его актуализацию и конституирование посредством политической практики[30] по-**

---

[24] См.: Gaonkar D.P. Toward New Imaginaries: An Introduction // *Public Culture*. 2002. № 14(1); Taylor Ch. Modern Social Imaginaries // *Public Culture*. 2002. № 14(1).

[25] Фурс В. Введение: трансформации публичности и постсоветская ситуация // *Постсоветская публичность: Беларусь, Украина*; под ред. М. Соколовой, В. Фурса. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 14.

[26] Там же, с. 14.

[27] Фурс В. Белорусский проект «современности»? // *Европейская перспектива Беларуси: интеллектуальные модели*; сост. О. Шпарага. Вильнюс: ЕГУ, 2007. С. 43–48.

[28] Фурс В. *Введение: трансформации публичности и постсоветская ситуация…* С. 15–16.

[29] Фурс В. *Социальная философия в непопулярном изложении…* С. 6.

[30] В этом контексте политика (с отсылкой на концепцию К. Касториадиса) понимается достаточно широко: как форма коллективной проблематизации (например, в рамках определённых автономных публичных сфер) основополагающих социальных значимостей.

зволяет сделать более динамичным исследование данных символических матриц, анализ которых не должен ограничиваться обращением только к повседневным нарративам о собственной идентичности.

Зафиксированные основные смыслы концепта *социального воображаемого* позволяют сделать его применение более широким образом, чем это предполагалась в работах Тэйлора, Гаонкара и др. Данный концепт можно задействовать не только для разработки темы множественных современностей, но и главным образом ***для обозначения основного объекта социально-философских исследований***: коль скоро это понятие обозначает те смысловые образования, которые не только координируют социальные взаимодействия, но и способны порождать критические рефлексии в обществе и лежать в основании революционной практики.[31]

Таким образом, ***специфическим объектом социальной философии является социальное воображаемое***, в производство которого определённым образом вовлечён и сам исследователь. Такое определение позволяет отличить социальную философию от различного рода социологий идей или историй идей (в духе И. Берлина). Социальная философия должна не просто описывать все имеющиеся символические комплексы, но исследовать их на предмет наличия дихотомии наличного/возможного (альтернативного), т. е. выявлять утопический потенциал, а не только указывать на те негативные последствия, которые наступают в нашей жизни после использования тех или иных культурных моделей и понятий. Такая постановка исследовательских задач отличает её от философского проекта И. Берлина, суть которого формулируется в его программной статье *Назначение философии* следующим образом:

> «Задача философии, часто трудная и болезненная, заключается в извлечении и прояснении категорий и моделей, в терминах которых люди мыслят (т. е. как они употребляют слова, образы и другие символы), в раскрытии того, что есть неясного и противоречивого в них, в обнаружении конфликтов между ними, которые не позволяют сформулировать более адекватные способы организации, описания и объяснения человеческого опыта… Многие несчастья и частое отчаяние людей обусловлены механическим и бессознательным, наряду с преднамеренным, применением моделей там, где они не работают. Кто может определить, как много страданий было вызвано не знающим границ применением органической модели в политике, или сравнением государства с произведением искусства и воплощающим его образом диктатора – вдохновлённого кузнеца человеческих жизней (у современных теоретиков тоталитаризма)?»

Кроме того, в задачу философского исследования, согласно Берлину, входит не только обнаружение искажающих наш опыт культурных ценностей и символов, но и формулирование новых, менее

[31] Taylor, op. cit., p. 110.

противоречивых образов и категорий с целью создания «жизнеспособных компромиссов, при которых люди смогли бы продолжать жить и удовлетворять свои желания, не круша при этом равно существенные желания и нужды других людей»[32]. В отличие от подобной «терапии социальной практики»[33], отправной точкой для социально-философских исследований является наличие не только проблемного состояния социальной жизни, но и определённых символических пластов социальной реальности («социального воображаемого»), экспликация которых (посредством методов социально-исторического анализа, дискурсивной теории и философской антропологии[34]) позволит осуществить не только социально-критическую рефлексию, но и наметить перспективу альтернативных возможностей социальных практик и этической самореализации[35].

В заключение необходимо отметить, что, как и перед всяким исследовательским проектом, перед социальной философией возникают свои проблемы и дилеммы, которые требуют неотложного решения: это могут быть как глобальные эпистемологические проблемы, о которых, например, говорит Хоннет, так и необходимость решения определённых институциональных задач, о которых пишет Фурс в статье *Нищета социальной философии*:

> «Постепенное повышение профессионализма, в частности, посредством международных академических обменов, действительно критического обсуждения публикуемых текстов … и трансрегиональной кооперации индивидов и сообществ, не желающих не только

---

32 Берлин И. Назначение философии // *Вопросы философии*. 1999. № 5. С. 97–98. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.philosophy.nsc.ru/BIBLIOTECA/berlin.htm.

33 «Подобно позднему Витгенштейну, задачу философского исследования Берлин видит не в создании завершённой теории, но в разрешении определённых проблем и неясностей, порождённых предыдущими теоретическими построениями. Но если целью Витгенштейна являлось устранение ловушек естественного языка посредством терапии языковых заблуждений (критика языка), то целью Берлина – терапия социальной практики, прояснение некоторых аспектов социальной деятельности и устранение или избегание её тупиков, то есть *критика социальных практик*» (см.: Паньковский А. О статусе благ и ценностей в либеральной теории. Этический реализм Исайи Берлина // *Топос*. 2008. № 3(20). С. 47).

34 См. первую часть статьи, посвящённую концепции Хоннета.

35 Здесь необходимо ещё раз подчеркнуть различие стратегий социально-философского анализа и политической философии Берлина. Несмотря на то что для последнего политическая философия – это «этика в применении к обществу» (см.: Берлин И. Стремление к идеалу // Берлин И. *Подлинная цель познания. Избранные эссе.* М., 2002. С. 4.), основной эффект от проведённой философской работы состоит не в раскрытии этического потенциала социальных символических порядков, но в достижении хрупкого морального компромисса между различными несовместимыми представлениями о благой жизни.

интегрироваться в мертвящие формальные институты философской работы, но и оставаться лишь раскованными дилетантами».[36]

Тем не менее, можно говорить о проведённой в достаточной степени рефлексии о собственных основаниях, что послужит опорой для продуктивного развития в будущем «социально-философской» исследовательской проблематики.[37]

---

36 См.: Фурс В. *Нищета социальной философии…*

37 Необходимо отметить, что основным мотивом проведённого анализа является не попытка зафиксировать границы между традиционно сложившимися дисциплинами (между социальной философией и социологией или социальной философией и политической философией), но попытка вычленения перспективной исследовательской постановки вопроса, которая могла бы быть привлекательной для теоретиков с различным образовательным бэкграундом. То, что данная проблематика опознаётся как «социально-философская», в некоторой степени является делом случая (в той мере, в какой её артикулируют авторы, идентифицирующие себя с социальной философией), и это не должно быть основанием для вывода, что проведение подобных исследований является монопольной прерогативой социальных философов по образованию.

ПРОЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ «ДИСКУРСА ТРАНСФОРМАЦИИ»: НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Игорь Макаров[1]

Abstract

In the article the problem of normativity of philosophical knowledge is considered which arose from discussions about self-determination of social philosophy as a specific research project. It is suggested that the problem in question should be considered in the broader context of transformation of philosophical rationality at the end of the 20th century (A. Badiou, V. Fours, R. Rorty). The supposition is made that this way of addressing the issue would allow generating new and interesting approaches to the problem of normativity of philosophical knowledge.

Keywords: social philosophy, philosophical rationality, philosophical knowledge normativity, holism, philosophy of event.

Поводом к написанию данного текста послужили доклады О. Оришевой и А. Тетёркина, сделанные на заседаниях сообщества «Філасофская прастора». Моя цель – прояснение возможной взаимосвязи проблем, затрагиваемых в концепциях, на базе которых сделаны доклады.

А. Тетёркин анализирует работы А. Хоннета, А. Феррары и В. Фурса, в которых рассматривается проблема дисциплинарного самоопределения социальной философии.[2] По мнению докладчика, данная проблема напрямую связана с возможностью выработки специфической «нормативности» социально-философского знания («нормативного масштаба критики»). При этом значение понятия «нормативность» в данном случае жёстко не фиксируется – от отождествления с этическими критериями (у А. Хоннета) через специфический нормативный уровень социальных практик, не сводимый к моральным нормам (у А. Феррары), к нормативному как утопическому («богатству нереализованных возможностей») (у В. Фурса), – что позволяет сделать это понятие предметом специального рассмотрения.

---

1 Игорь Макаров – ассистент кафедры философии Белорусского государственного экономического университета (г. Минск).

2 Тетёркин А. *Что представляет собой сегодня социальная философия?* [Электронный ресурс] Режим доступа: http://belintellectuals.eu/publications/288/ Дата доступа: 12.03.2010.

На мой взгляд, вопрос о самоопределении социальной философии как специфической области философского исследования можно рассмотреть на фоне общего вопроса о трансформации философской рациональности, поднятого в рамках обсуждения темы «кризиса философии», которое было инициировано движением постмодернизма и получило глубокое и всестороннее развитие в философской литературе 1970–90-х гг. («дискурс трансформации»). В данном случае я буду опираться на концепцию В. Фурса, где этот момент значим и проговаривается в развёрнутом виде: в рамках различения «актуальной» философии и *Katederphilosophie* проект социальной философии (СФ) является реинкарнацией «духа» философии, новым модусом целостной философской установки.[3] Последний тезис имплицирует специфическую историко-философскую концепцию В. Фурса: история развития философской традиции представляет собой последовательную смену различных моделей философской рациональности, где термин «философская рациональность» в первом приближении означает нормативный комплекс базовых модифицируемых характеристик философского знания (универсалистская установка; «принудительность», опирающаяся на механизмы обеспечения ясности артикуляции философского мышления; и метафилософская этика познания). В данном контексте В. Фурс выдвинул «экстремистский» тезис:

> «В парадигме современной критической теории осуществлена социализация философской рациональности»[4].

В этой связи заслуживает внимания замечание В. Фурса по поводу опознания «задним числом» философской компоненты в современной социальной теории.[5] Возникает вопрос о необходимости такого «опознания», а также о критериях, по которым оно будет проходить. На мой взгляд, данное замечание свидетельствует о допущении В. Фурсом возможности формирования новых представлений о философской рациональности (без оглядки на предыдущие).

Ярким примером подобного «разрыва» с традицией является позиция Р. Рорти, получившая название эпистемологического бихевиоризма (в рамках холистического подхода к познанию).[6] Кратко о концепции эпистемологического бихевиоризма (КЭБ).

Само название концепта указывает на принадлежность исходных положений Р. Рорти к традиции аналитической философии. Именно достижения в области философии ума, прежде всего результаты исследований У. Селларса и В. Куайна, явились точкой

[3] Фурс В. *Социальная философия в непопулярном изложении*. Вильнюс: ЕГУ 2006, с.6.

[4] Фурс В. *Контуры современной критической теории*. Мн.: ЕГУ, 2002. С. 34–36.

[5] Фурс В. *Социальная философия*… С. 178.

[6] Рорти Р. *Философия и зеркало природы*; пер. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1997. С. 129.

отсчёта собственных построений Р. Рорти. Следует обратить внимание на то, что холистический подход к познанию, отвергающий возможность получения единственно правильной, «истинной», реконструкции нашего познания посредством выделения базисных элементов, имеющих «привилегированное» отношение к реальности[7], является для Р. Рорти не только актом недоверия к эпистемологии как центральному проекту западной философской традиции, но и своеобразной «точкой опоры», позволившей Р. Рорти «перевернуть» наши представления о философской рациональности, следуя указаниям Д. Дьюи, М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна.

В сущности, холизм и КЭБ отсылают нас к исходному для западной философской традиции противостоянию «знания» и «мнения», которое Рорти формулирует в виде различения перцептуальной и сужденческой моделей познания и, соответственно, Философии и философии.[8] Показывая, каким образом в истории западной Философии реализовалась и выродилась («пережила свою полезность») первая модель, Рорти тем самым высвобождает потенциал второй, набрасывая альтернативный вариант реализации философской рациональности в рамках так называемой «постФилософской культуры». Таким образом, деконструкция западной философской традиции служит Рорти средством фиксации нашего внимания на первичном, «разговорном», контексте понимания познания, в рамках которого обоснование знания является предметом разговора, социальной практики, а не делом специального отношения между идеями (или словами) и объектами. В этом контексте конститутивное для западной Философии XX века противостояние эпистемологии и герменевтики, «систематической» и «наставительной» философии, предстаёт как частный случай различения нормального и анормального дискурсов[9], смысл которого (различения) состоит в запрете на окончание разговора («замораживание культуры как генерирования новых описаний») по причине полной исчерпанности темы в силу нахождения позиции универсального согласия.

Таким образом, радикализм позиции Рорти проявляется не столько в эпатажном противостоянии профессиональной институционализированной Философии, сколько в попытке сформировать принципиально новый образ философской рациональности, более адекватный представлениям Рорти о грядущем обществе (постФилософская культура может быть следующим логически закономерным этапом развития после постРелигиозной культуры).[10]

Рискну предположить, что принципиальная новизна рортианской модели философской рациональности заключается в имплозии наиболее существенной, по мнению В. Фурса, нормативной

---

7 Рорти, указ. соч., с. 236.

8 Там же, с. 115–116.

9 Там же, с. 237.

10 Rorty R. Pragmatism and Philosophy. In: K. Baynes, u.a. (eds) *After Philosophy: End or Transformation?* London: Cambr., Mass., 1987. P. 55.

компоненты – «метафилософской этики познания», модифицированной Просвещением в этику эмансипации.[11] В концепции Рорти эта установка получила название «архетипической философской проблемы – как свести нормы, правила и обоснования к фактам, обобщениям и объяснениям»[12]. Другими словами, призыв И. Канта иметь мужество жить своим умом в условиях перенасыщения информационного пространства «вырождается» в запрет на признание какого бы то ни было способа самоидентификации в качестве окончательного (призыва к действию).

Подобное «изъятие» философии из этической перспективы получает своё обоснование в философии события А. Бадью, который считает философию необходимой только в качестве местоблюстителя операционально пустого понятия Истины: отказ философии от этого статуса и представление самой себя в качестве истинностной процедуры приводят к жёсткой связи философского знания с властными дискурсами («узакониванию уголовных предписаний») и, соответственно, к кризисным явлениям («катастрофам») модерной культуры.[13] Процесс дезобъективации Истины в родовой процедуре (событийном пополнении ситуации случайной множественностью) совпадает с дезобъективацией субъекта.[14] Поскольку Бадью налагает запрет на «подшивание» философии к одному из четырёх условий (поэма, матэма, «политика» и «любовь»), в которых возможно формирование субъекта как конечного момента родовой процедуры, то связь между философией и специфической концепцией субъекта («без объекта») у Бадью не просматривается (на этот «отказ философскому дискурсу в событийности» обратила внимание О. Оришева в своем докладе «Событие мысли и философия события»; от себя замечу, что описание В. Фурсом «актуальной» философии сходно с «активной деятельностью субъекта по утверждению последствий события в социальном поле»[15]). Таким образом, Бадью отказывается от (индивидуальной) этической мотивации философского исследования, делая акцент на социальной значимости философии (тем самым порывая с «дискурсом трансформации»[16]).

Подводя итог, отмечу, что даже в предварительном наброске В. Фурса нормативность философского знания выступает в качестве достаточно сложного комплекса переменных характеристик. Причём вопрос о нормативности *социально*-философского знания в быстро меняющемся современном обществе, на мой взгляд, достаточно тесно связан с вопросом о будущем философской тра-

---

11 Фурс В. *Контуры современной критической теории.* Мн.: ЕГУ, 2002. С. 39–40.

12 Рорти, указ.соч., с. 133.

13 Бадью А. (Воз)вращение самой философии // Бадью А. *Манифест философии*; сост. и пер. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. С. 158–164.

14 Там же, с. 59.

15 См.: [Электронный ресурс] Режим доступа: http://prastora.org/texsts/ Дата доступа: 15.03.2010.

16 Бадью, указ. соч., с. 144–145.

диции. Здесь может быть эффект бифокальности: развивающаяся социальная теория, прорабатывая свои метатеоретические вопросы (например, о специфической «нормативности»), набрасывает пути актуализации философского знания, а «самостоятельное узаконение дискурса» в духе А. Бадью эксплицирует наиболее значимые с теоретической точки зрения темы.

О СТАНОВЛЕНИИ ПОНЯТИЯ «ПОСТМАРКСИЗМ» И ЕГО ЛОКАЛИЗАЦИИ В ПОСТСОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Павел Барковский[1]

Abstract

The main topic of the article is to trace the formation of the concept «post-Marxism» and its localization within the post-Soviet philosophical tradition in comparison with its elaboration by the influential Western researchers. Relativeness and problematic character of the concept predetermine the complexity of the formation. Based on the analysis of the concept usage in the post-Soviet philosophy, especially in the zero years of the 21st c., the most distinctive features of the post-Marxism are brought to the forefront:

1. The original version of the political philosophy as a conceptual core of the post-Marxism.
2. Its difference from the orthodox and non-orthodox Marxism due to the «non-systematical» reading of K. Marx and the fundamental revision of his theories of society, subject and history as well as his ideal of emancipation.
3. The rejection of the essentialist approach to social and political problems and the usage of the conceptual apparatus of non-classic ontology.
4. The influence of structuralist and psychoanalytical concepts and methodology on the post-Marxist approach.
5. The orientation of the post-Marxism to the intensification of the actual «left» political movement.

These correlative moments of the term description allow to localize the post-Marxism affiliation with the conceptions of E. Laclau, Ch. Mouffe, C. Castoriadis, S. Zizek, A. Badiou and to emphasize its intersection and cross-influence with the post-structuralism, critical theory, postmodernism and some other philosophical programs.

Keywords: post-Marxism, post-Soviet philosophy, political philosophy, politics, ideology.

Использование выражения «постмарксизм» в историко-философском ключе является сравнительно новым и до сих пор не имеет строгого контекста употребления, хотя необходимость в маркировке подобного рода испытывают в первую очередь те исследователи, которые обращаются к анализу ряда современных подходов в социально-политической

[1] Павел Барковский – кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры Белгосуниверситета (г. Минск).

философии. Стремление закрепить с помощью данного понятия специфику последних задаётся не столько даже страстью к упорядочению философского поля, сколько теоретическими и дидактическими установками:

1) с теоретической точки зрения представляется важным обнаружить ядро подобия между рядом близких по духу концепций, которые работают на схожем материале и в частично совпадающей перспективе, для того чтобы проследить общую тенденцию трансформации современной социально-политической философии;

2) с точки зрения преподавания философских дисциплин, в рамках которого данное понятие становится органичной частью учебных программ, необходима более чёткая диагностика постмарксизма и его границ для формирования прагматически оправданной версии его концептуализации, по возможности избегающей относительности различных исследовательских трактовок.

В этой связи мыслится крайне важным проследить основные этапы учреждения данного понятия в историко-философском контексте, обращая при этом особое внимание на специфику его употребления в постсоветской философии, отношение которой к постмарксизму осложняется за счёт его постоянного соотнесения с ещё недавно доминировавшим марксистским дискурсом в диалектико- и историко-материалистической трактовке.

В современной западной литературе по теме не существует определённого единства по поводу употребления данного понятия; скорее, наоборот, подчёркивается его проблематичность. В ставших уже классическими работах Стюарта Сима[2], который одним из первых предпринял весьма осторожную попытку нащупать содержание данного понятия путём его привязки к трансформациям марксистской философии, определение *постмарксизма как особого интеллектуального движения* скорее свелось к его генетическому укоренению в ревизионистских взглядах западных неомарксистов и преимущественно негативной содержательной спецификации – через отрицание доктринальной целостности марксизма, его теоретического детерминизма и применимости к актуальным политическим практикам. В рамках такой малодифференцированной установки отсутствует чёткая грань между собственно «второй волной» западного марксизма (неомарксизмом) и постмарксизмом, а кроме того, нет ясного понимания того, что могло бы объединить тех многочисленных мыслителей, которые существуют в ситуации «пост-» как установки на преодоление и трансформацию классической марксистской парадигмы.

В другом подходе к определению понятия, который демонстрируют С. Торми и Дж. Тауншенд[3], подчёркивается отсутствие прямой

---

2 Sim S. Introduction. Specters and Nostalgia: Post-Marxism. In: S. Sim (ed.) *Post-Marxism: a Reader*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1998; Sim S. *Post-Marxism: an Intellectual History*. L.; N.-Y.: Routledge, 2000.

3 Tormey S., Townshend J. *Key Thinkers: From Critical Theory to Post-Marxism*. L.: SAGE Publications Ltd, 2006.

зависимости между неортодоксальным марксизмом, ориентированным преимущественно на «возрождение» последнего через «возвращение к подлинному Марксу» (Л. Альтюссер), и собственно постмарксизмом как своеобразным ответом на кризис марксистской установки, чьей кульминацией становится 1968 г. – год подавления «Пражской весны» государственным социализмом и парижских студенческих волнений, знаменовавших собой окончательный разрыв протестного движения с организованными партийными структурами. Ослабление «левого» движения, его неспособность и далее руководствоваться марксистскими политическими лозунгами и формами теоретического обоснования приводят молодых, критически настроенных интеллектуалов к попытке преодолеть находящуюся в коллапсе марксистскую ортодоксию, проблематизировав её концептуальное ядро – теорию истории, концепцию субъективности, этические и политические импликации концепции освобождения, позитивистскую доктринальность и идеологический мессианизм. При этом важным маркирующим обстоятельством для определения постмарксизма здесь становится смена методологических ориентаций – отход от решения поставленных вопросов в русле диалектического метода и обращение к аппарату постструктуралистского дискурсивного анализа с его деконструктивистскими и психоаналитическими приемами истолкования.

Также присутствуют попытки диагностировать содержательную программу постмарксизма со стороны его идейных противников, которые усматривают в своих оппонентах тайных адептов неолиберализма, пытающихся «подмять» под себя «левое» политическое поле и выстраивающих собственную стратегию в пику традиционным постулатам марксистской политической теории. В частности, в статье *Марксистская критика постмарксистов* Дж. Петрас указывает, что

> «интеллектуальные сторонники постмарксизма – это в большинстве случаев бывшие марксисты, расставшиеся с ним на почве "критики" марксизма и выдвижения собственных контрпредложений на любое его базовое положение в качестве основы для попытки развить собственную альтернативную теорию или хотя бы правдоподобное направление анализа»[4].

Содержательные компоненты постмарксистской установки здесь сводятся к *десяти* пунктам критики традиционного марксизма – в частности его идеологической составляющей, теории классов, концепции государства справедливого управления и регулирования экономики, стратегии революционной борьбы и организации протестных групп, – в направлении развития институтов гражданского общества, сопряжения различных протестных сил не

---

[4] Петрас Дж. Марксистская критика постмарксистов // *Левая Россия. Политический еженедельник*. 2004. № 15. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.left.ru/2004/15/petras114.html; дата доступа: 12.03.2010.

на классово-партийной основе, апологии рынка, борьбы на уровне выстраивания идентичностей и т. д. При этом постмарксизм здесь воспринимается, прежде всего, как *идеологическая платформа для ряда политических и общественных движений, позиционирующих себя в традиционном «левом» спектре политического поля*, т. е. в его ориентации на практику политического действия.

Во многом все исследователи, сталкивающиеся с понятием «постмарксизм», вынужденно отсылаются к оригинальному опыту его обоснования как выражению собственной позиции в *Гегемонии и социалистической стратегии* Э. Лаклау и Ш. Муфф[5]. В частности, использование авторами этого термина связано с указанием на двойной смысл его употребления: приставки «пост-», указывающей на необходимость преодоления ряда классических тем социальной теории К. Маркса – концепции субъективности, классового сознания, телеологии истории и идеи коммунизма, – и, с другой стороны, базового понятия «марксизм», отсылающего к развитию ряда неортодоксальных положений и интуиций марксистской доктрины, которые позволяют выработать актуальные стратегии политического действия в изменившихся условиях, но с опорой на «дух» философии К. Маркса. Однако, учитывая, что это определение выступает здесь как частный опыт самоидентификации, в отношении других авторов не всегда полноценно применимый, данное употребление понятия становится хотя и классическим, но недостаточным для чёткого прояснения того, что понимается под постмарксизмом.

В постсоветской философии «постмарксизм» как понятие впервые входит в обиход в связи с полемикой вокруг исторических судеб марксизма, инициированной в рамках круглого стола журнала *Вопросы философии* и статьей С. Стояновича[6], опубликованных в 1990 г. в № 1 упомянутого журнала. Осознавая кризис советского марксизма, долгое время исполнявшего роль идеологического обеспечения политики социалистических государств, в их рассуждениях особенно актуально звучал вопрос о значимых альтернативах доктринальному марксизму. И постмарксизм, обнаруживший себя во многом благодаря краху «реального социализма», как представлялось, мог предложить такую альтернативу. С. Стоянович задал теоретические координаты постмарксизма в связи с отказом от марксизма как всеобъемлющей философской программы, ревизией творчества К. Маркса как «целостной» доктрины, переносом смыслового акцента с понятия тотальности на категорию плюральности, а также переосмыслением стратегии политического действия с учётом современного положения дел.

На протяжении 1990-х гг. в постсоветской философии употребление данного понятия оставалось преимущественно спора-

---

5 Laclau E., Mouffe Ch. *Hegemony and Socialist Strategy*. L., N.-Y.: Verso, 1985.

6 Стоянович С. От марксизма к постмарксизму // *Вопросы философии*. 1990. № 1.

дическим и не имело строгого смыслового соотнесения. Лишь в конце1990-х в некоторых из статей С. Земляного появляются определённые содержательные спецификации термина «постмарксизм» в контексте его различения с неомарксизмом и применения для обозначения интеллектуальной позиции актуального политического философа Славоя Жижека. Встраивая постмарксизм в череду этапов становления марксистской интеллектуальной традиции (от «ортодоксального марксизма» до широкого ареала «западного марксизма») как её завершение, С. Земляной вводит понятие «постмарксизм» для обозначения *сформировавшейся во второй половине 1980-х гг. философской программы, которая образовалась на волне угасания интереса к доктринальному марксизму в среде левой интеллигенции и после распада школы Л. Альтюссера*. Позиционируя С. Жижека в качестве постмарксиста, С. Земляной находит наиболее характерные приметы его постмарксистской установки в 1) отходе от практики революционного рабочего движения, отказе от идеологии коммунизма и как следствие – обращении к теоретико-методологическому потенциалу философии Маркса; 2) принятии стратегии «несистемного», «симптоматического» (в терминологии Лакана) прочтения философии Маркса как «вытесненного» гегельянства.[7]

В последнее время, однако, в связи с усилением внимания к современным социально-политическим теориям и их повсеместным вхождением в базовые учебные программы философских факультетов в постсоветской философии, в особенности у ряда белорусских авторов, заметно интенсифицировались попытки более чёткого определения категории «постмарксизм» и задания его видимых очертаний. Так, в книге В. Фурса *Социальная философия в непопулярном изложении* приводятся две версии употребления понятия «постмарксизм»: 1) в широком смысле – как традиции радикального разрыва с марксистской ортодоксией, 2) в узком смысле – как самоназвания теоретической позиции Э. Лаклау и Ш. Муфф. Пытаясь определить данное понятие более содержательно, В. Фурс стремится его квалифицировать как «интересную интеграцию теоретических перспектив западного марксизма, постструктурализма (Деррида, Фуко) и психоанализа Лакана на общей платформе антиэссенциализма с преобладанием социально-политического акцента»[8]. Антиэссенциализм по отношению к обществу становится своеобразной визитной карточкой постмарксистов, ориентированных на интерпретацию общества не как устойчивой социальной системы, а дискурсивной формации, в рамках которой интеграция её членов достигается за счёт дискурсивных механизмов интерпелляции, а определённая внутренняя связность формируется на базе «узловых точек», задающих конкретные формы системной артику-

---

7 Земляной С. Что такое постмарксизм? К симптоматике Гегеля, Маркса и Фрейда // *Независимая газета*. 1999. 12 августа. № 147.

8 Фурс В.Н. *Социальная философия в непопулярном изложении*. Мн.: Пропилеи, 2005. С. 24.

ляции и создающих предпосылки социальной гегемонии. В. Фурс вписывает постмарксизм в общий контекст критической социальной теории как одну из версий последней, подчёркивая аспект «рефлексивной политизации» как определяющую характеристику именно данной версии. Сам постмарксизм маркируется в таком случае как *преимущественно политическая философия* (в расширенном понимании слова «политическое»), *сформировавшаяся при отсутствии значимой альтернативы неолиберальной гегемонии как попытка предложить новый вектор «левой политики»*, включённой в широкий фронт борьбы с глобальным капитализмом на его «внутреннем» демократическом поле. В свою очередь постмарксизм избегает присущей марксизму универсализации понятия общества и подчёркивает конструктивный характер выстраивания социальных идентичностей, вынужденных, таким образом, отстаивать собственные права не только в экономической, но и расовой, половой, культурной и иных сферах. При всех очевидных достоинствах данной попытки локализации термина следует отметить, что данное описание постмарксизма всё же преимущественно ориентируется на ключевые аспекты его концептуализации в работах Э. Лаклау и Ш. Муфф, что несколько ограничивает возможности экстраполяции на иные концепции и подходы.

В статье Е. Игнатович *Политическая онтология субъекта в постмарксизме*[9] понятие «постмарксизм» также вводится в основном с привязкой к использованию (наряду с марксизмом) философских идей структурализма и психоанализа для обоснования неэссенциалистской концепции общества и субъективности и опорой преимущественно на теорию Э. Лаклау.

Наконец, одним из наиболее развёрнутых и значимых опытов обоснования и локализации понятия «постмарксизм» в постсоветской философской литературе является монография О. Оришевой *Политическое измерение социальной теории в постмарксизме*[10], в рамках которой описание теоретических положений концепций К. Касториадиса, Э. Лаклау и Ш. Муфф производится на фоне общей проблематизации «постмарксизма» как понятия и локализации границ его рефлексивного употребления. Отталкиваясь от некоторых распространённых западных трактовок постмарксизма и отмечая их относительную размытость и нечёткость, О. Оришева предлагает собственную развёрнутую схему определения постмарксизма, в качестве путеводной нити используя рассуждения Э. Лаклау и Ш. Муфф, а также замечание А. Бадью о постмарксизме как осознании ситуации кризиса левого движения и попытке занять имманентную этому кризису политическую позицию (путём переосмысления некоторых ключевых идей Маркса). Основная идея подобной индикации постмарксизма состоит в нахождении

---

9 Игнатович Е. Политическая онтология субъекта в постмарксизме // *Топос*. 2006. № 1.

10 Оришева О.Ф. *Политическое измерение социальной теории в постмарксизме*. Мн.: РИВШ, 2007.

базовой общности, вопреки возможным содержательным различиям концепций, на уровне установок, и прежде всего – установки на обоснование нового проекта социальной эмансипации путём выдвижения альтернативных по отношению к марксистской концепции классового сознания и социального детерминизма проектов конституирования идентичности. Как подчёркивается в работе,

> «возникновение такого феномена, как постмарксизм, связано с попытками *ре-активации антисистемного компонента*, которые предполагают радикализацию практико-политических интенций оригинального учения наряду со столь же радикальным пересмотром концептуального аппарата традиционного марксизма и философских допущений, лежащих в основе его понимания социума, субъективности и истории»[11].

При этом постмарксизм всё же рассматривается не как некое целостное течение или движение, но скорее как особое умонастроение, загадочный «знак» упорного присутствия «духа» марксизма в современной культуре. Локализация постмарксизма производится в контексте противопоставления «западному марксизму» (неомарксизму) как попытке возвращения к подлинному Марксу и подразумевает признание значимости ряда интуиций марксистского подхода к анализу политической жизни общества совместно с отрицанием «модерного» взгляда на природу последнего, что, по мнению ранее упомянутого В. Фурса, характеризует промежуточное положение постмарксистов между апологетами постмодерна и приверженцами теории «позднего» модерна. В рамках уточнения характера отношения постмарксистов к классическому наследию марксистской философской программы отмечается, что

> «под прицелом критики оказываются такие фундаментальные положения, как приоритет экономической сферы над остальными областями социальной жизни (а наряду с этим – само разделение на базис и надстройку), видение истории как целенаправленного, объективного процесса, подчиняющегося эндогенным закономерностям, рассмотрение классового противостояния как центрального социального конфликта и трактовка пролетариата как основного субъекта общественной эмансипации и др.»[12].

Сам же постмарксизм, учитывая актуальный характер данного философского проекта, характеризуется, прежде всего, как *попытка разработки современной постметафизической политической теории на базе радикальной переоценки постулатов классического марксизма*. Постметафизический характер данной теории можно, по-видимому, связать с отказом от эссенциалистского и холистского подходов к пониманию социальной реальности в

---

11 Оришева, *указ. соч.*, с. 51.
12 Там же, с. 52.

целом и субъективности социальных агентов в частности, а также с опорой на использование постструктуралистской терминологии для интерпретации структурированного дискурсивными практиками социального поля.

Не меньше вопросов при спецификации постмарксизма вызывает и проблема установления авторских привязок, поскольку за редким исключением данное понятие не является способом самоописания отдельных мыслителей, а сложности в установлении концептуального ядра постмарксизма отражаются и на проведении чётких демаркаций. В этой связи в постсоветской философии понятие «постмарксизм» чаще всего связывается с идеями Э. Лаклау и Ш. Муфф, в достаточно сильной степени выражается в отношении концепции К. Касториадиса, с некоторыми оговорками относится к С. Жижеку и А. Бадью. Гораздо реже в этом контексте упоминаются имена других мыслителей, например, того же Деррида, чьё произведение *Призраки Маркса* может вполне быть прочитано как постмарксистское по своим интенциям. Однако в духе историко-философского размежевания на различного рода «-измы» позиционирование самого Деррида как постмарксиста, по замечанию О. Оришевой, со стороны выглядит уже несколько нелепо, если не сказать глупо. Впрочем, это относимо и ко многим прочим понятиям современной истории философии с приставкой «пост-». Скорее номинативно, вслед за их выделением в западной литературе, в пантеон постмарксистов включаются малоизвестные у нас имена А. Хеллер, Дж.Л. Коэн, Э. Арато, А. Горца и др.[13] Видимо, по схожей причине, что и в случае Деррида, в списки постмарксистов у нас не принято включать Ж. Делёза и Ф. Гваттари, авторов *Капитализма и шизофрении*, Ф. Лиотара с его знаменитым докладом *О состоянии постмодерна* и Ю. Хабермаса с его попыткой переориентации политического в направлении публичности, как это делают некоторые западные авторы.[14] Хотя и в таком виде этот список вряд ли можно было бы считать исчерпывающим.

Таким образом, если попытаться подвести своеобразный итог становлению понятия «постмарксизм» и опыту его сравнительной локализации применительно (в особенности) к постсоветской философской традиции, то в качестве наиболее постоянных моментов описания данного проекта можно зафиксировать следующие. *Во-первых*, указание на оформление в рамках постмарксизма в качестве концептуального ядра оригинальной политической теории; *во-вторых*, значимость отличия постмарксизма от направлений ортодоксального и неортодоксального западного марксизма в контексте радикального пересмотра основных положений теорий общества, истории, субъекта, идеала общественной эмансипации Маркса и опыта «несистемного» чтения его работ; *в-третьих*, отказ от субстанциалистских и эссенциалистских трактовок социально-политической реальности и использование гибкого по-

[13] Оришева, *указ. соч.*, с. 10–11.
[14] Tormey, Townshend, op. cit.

нятийного аппарата неклассической онтологии; *в-четвёртых,* инспирация постмарксизма со стороны (пост-)структуралистского и психоаналитического (преимущественно лакановского) концептуально-методологического аппарата; *наконец*, привязка постмарксизма к интенсификации современных «левых» движений, значимому расширению их целей и социальной базы.

Что касается определения «постмарксизма» в качестве особого направления, течения или движения в современной философии и политике, то на сегодняшний день это представляется скорее данью необходимости в историко-философских обобщениях, хотя разумнее и осторожнее, видимо, было бы рассматривать постмарксизм как «общность установки», «диффузию марксизма в современной культуре» или топос совпадения леворадикальных политических идеологий. В любом случае в философском плане следует отметить *постметафизичность* постмарксистских концепций, их *рефлексивную критичность* в отношении идеологических оснований любой выраженной социально-политической философии и практики (в том числе собственной), а также *преобладание сферы дискурсивного* (шире – лингвистического) *анализа* над иными стратегиями философской работы. Эти элементы коррелирующих описаний позволяют опереться в понимании постмарксизма как на общепризнанные фигуры таких авторов, как Э. Лаклау, Ш. Муфф, К. Касториадис и др., так и на менее известные имена, в том числе затрагивая поля пересечения и взаимовлияния постмарксизма с постструктурализмом, критической теорией, постмодернизмом, теориями глобализма и иными современными философскими программами.

О НЕКОТОРЫХ ПРОТИВОРЕЧИЯХ БЕЛОРУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО КОНСТРУКТИВИЗМА[1]

Ольга Шпарага[2]

Abstract

The text touches upon the question on contradictions of philosophical concepts of V. Akudovich and A. Ousmanova who depart from the philosophy of postmodernism. These contradictions testify to the fact that the Western philosophical concepts and theory are not transferred automatically to our ground. The main problem which Belarusian philosophers face is a problem of relativization of the concepts subjected to the critique following other European philosophers. Therefore, in my opinion, the question about regulatory reference points of Belarusian philosophy, as well as, in M. Foucault's words, about the search of new, productive forms of criticism becomes central. It is political philosophy that can be considered as a program for working out of such reference points.

Keywords: postmodernism, constructivism, criticism, social conditionality, regulatory dimension.

В этом небольшом тексте мне хотелось бы затронуть вопрос о влиянии философии постмодернизма на белорусский философский ландшафт. Для чего выявить всего две линии преломления этой философии: в творчестве Валентина Акудовича и Альмиры Усмановой. Начать же можно с того, что само это преломление наиболее очевидным образом проявилось в 1990-е гг. Именно тогда многие белорусские философы с радостью восприняли и интегрировали в свои исследования критицизм Фуко, Бодрийяра, Деррида и др., объявив себя последователями «мэтров» – постмодернистов – и спроецировав их критицизм на ситуацию в Беларуси. Однако внимательное прочтение текстов белорусских философов позволяет обнаружить в них ряд противоречий, что и заставляет сделать постмодернизм в Беларуси специальной темой размышлений. В качестве первого примера обратимся к ставшему уже хрестоматийным тексту Валентина Акудовича *Разбурыць Парыж* (2000)[3].

[1] Этот текст является параграфом моей готовящейся к изданию книги *Пробуждение политической жизни: Эссе о философии публичности*.

[2] Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва), редактор сайта *Новая Эўропа* (http://n-europe.eu).

[3] Акудовіч В. Разбурыць Парыж // *Фрагмэнты*. 2000. № 3–4(9) [Электронный ресурс] Режим доступа: 2000 // http://knihi.com/frahmenty/9akudovich.htm.

Начнём с того, что постмодернистская установка этого текста кроется уже в самом названии. Хотя в тексте речь идёт о критике некоторых наличных и о разработке новых стратегий концептуализации современной и исторической Беларуси, текст называется не «Создать Беларусь», а «Разрушить Париж». Фигура мышления, скрытая за этим названием, обнаруживается уже в первом сборнике текстов Акудовича *Мяне няма* (1998)[4], в котором производится деконструкция практики самоколонизации белорусов. Акудович показывает, что Париж или Минск не являются некими онтологическими местами с предзаданными и неизменными значениями. Их значения конструируются отношением меня и Другого[5]. Именно благодаря тому, что белорусы едут в Париж, этот город становится культурным центром, а не наоборот, – Париж притягивает белорусов своей априорной культурностью. Сказанное верно и для Минска: пока Минск не станет местом паломничества Других, он не обретёт своей идентичности. Задача минчанина, как формулирует её Акудович в книге *Мяне няма*, состоит в таком случае в том, чтобы выдержать своё одиночество (поэтому Акудовича и «няма»), обусловленное тем, что все уехали в Париж, совершив тем самым попытку превратить свой уникальный опыт пребывания в Минске в значимый для Другого.

Эссе *Разбурыць Парыж* можно рассматривать как продолжение проекта по развенчанию представления об абсолютной предзаданности культурных и прочих значений. Только теперь этот проект наполняется понятиями и стратегиями «парижских философов», как бы направленных против них самих. Иными словами, суть постмодернистского послания названия «Разбурыць Парыж» состоит в том, чтобы показать, что быть собой можно только в конфронтации с Другим и что именно с Другим или от Другого начинается понимание и созидание себя. Однако, со всякого ли или от всякого ли Другого? Ответ на этот вопрос и должен привести нас к обнаружению противоречия в размышлениях Акудовича.

Как кажется, в тексте можно найти положительный ответ на поставленный вопрос: Акудович критикует попытки однозначного и линейного понимания истории, культуры и современности Беларуси, которые обозначает с помощью понятия «идея Беларуси». От этой «идеи» он предлагает перейти к «дискурсу Беларуси» – как ничем не заданной ситуации интерпретатора. В качестве синонимов Акудович предлагает рассматривать белый лист бумаги, «які спеліцца пазнакамі актуальных феноменаў адно ў кожны асобны момант запатрабаванасці гэтага дыскурса і ў маштабах, тоесных

---

4 Акудовіч В. *Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека*. Менск, БГАКЦ, 1998.

5 Следуя феноменологической традиции, я пишу «Другой» с прописной буквы, придавая этому прилагательному статус существительного и значение «обобщённого другого человека». При этом понятию не придаётся лакановское значение «Другой с большой буквы».

гэтай запатрабаванасці»[6]. Актуальные феномены, с которыми предлагает работать Акудович, отличаются от важных событий прошлого и настоящего тем, что их *мерой* является не отношение «значительного и незначительного», а отношение «актуального и неактуального». Используя такую меру, мы перестаём ориентироваться на некую перспективу и вместо этого отдаёмся игре феноменов настоящего.

Однако исчерпывается ли значение Парижа – который так хотелось разрушить Акудовичу, чтобы его место занял Минск, – актуальностью? Почему именно Париж, а не Стамбул, Мадрид или Санкт-Петербург, и европейская история, не однажды упоминаемые в тексте Акудовича, подвергаются той самой постмодернистской деконструкции, которая позволяет сопоставить их с Минском и белорусской историей? Парижу удаётся «выстоять», коль скоро он оказывается конструктом из нарративов, а не привилегированным субъектом истории. Однако не открывает ли возможность отказа от привилегированной позиции и отношений по вертикали новое измерение, а именно этическое, или нормативное, которое и символизирует Париж? И возможность его «разрушения» означает в таком случае отказ не от этого измерения, а от его абсолютизации, понимание того, что нормы конструируются, что, тем не менее, не отменяет факта их значимости.

Возвращаясь к размышлениям Акудовича о конструируемости любого места, паломничество в Париж будет означать то, что именно там, а не в Минске, Стамбуле или Санкт-Петербурге, паломники надеются вступить в новые уважительные отношения друг с другом. Потому что, как отмечает Акудович, именно в Париже, в силу исторических обстоятельств, удалось осмыслить и хотя бы частично воплотить на практике образцы этих отношений. Ну а то, что парижские философы «разрушили» Париж, придаёт этим образцам дополнительный вес: будучи некогда произведены в Париже, после его «разрушения» они могут принадлежать всем, кто только пожелает, а вернее, сможет на них претендовать.

Сказанное свидетельствует о том, что всё же не все измерения существования абсолютно равнозначны друг другу и что для их сопоставления недостаточно меры «значительное – незначительное» и «актуальное – неактуальное». Необходимо ещё *нормативное измерение*, ядром которого является взаимное уважение участников различных социальных и культурных контекстов, измерение, в конечном итоге отсылающее к установке на минимизацию насилия. Это также возвращает нас к поднятому Акудовичем вопросу о перспективе, которая, возможно, всё же необходима для того, чтобы сравнивать различные актуальные феномены друг с другом.

Данное противоречие между утверждением равнозначности актуальных феноменов и неизбежностью выбора одного из фено-

---

6 Акудовіч В. Разбурыць Парыж // *Фрагмэнты*. 2000. № 3–4(9) [Электронный ресурс] Точка доступа: 2000 // http://knihi.com/frahmenty/9akudovich.htm.

менов в качестве отправного можно обнаружить в несколько иной форме в ряде других текстов белорусских философов. К примеру, в заслуживающих внимания текстах Альмиры Усмановой и Андрея Горных.[7]

Так, в тексте *Восточная Европа как подчинённый субъект* Альмира Усманова справедливо обосновывает, что после 1989 в рамках Европейского Союза возникает система неравенства и доминирования, превращающая вновь вступившие в него страны в подчинённых субъектов, что препятствует полноценному производству знания в этих странах. Эту систему Усманова связывает с колониальной, в широком смысле этого слова, политикой Запада, ведущей к насильственному навязыванию своих стратегий и практик всем Другим. Представление такой модели ведёт к критике исторических и современных, сопровождающих демократию форм социальной, политической и культурной жизни западного, и в частности европейского, мира, как-то: погрязание в бюрократической рутине, превращение выборов в рекламные акции, преобладание практик исключения над практиками включения и т. д. Однако одним из завершающих пассажей статьи является следующий:

> «Для нас же – белорусских интеллектуалов – Запад (Европа в первую очередь), как и в советские времена, сохраняет своё значение в качестве наиболее влиятельной интеллектуальной (а не только консьюмеристской) утопии», что «помогает нам держать дистанцию по отношению к существующему политическому режиму».[8]

В связи с этим пассажем возникает справедливый вопрос: из чего складывается эта интеллектуальная утопия? Почему, уделив внимание справедливой и убедительной критике проблемных сторон «европейской утопии», Альмира Усманова ни словом не обмолвилась о том, что составляет её позитивное дополнение, которое, ни много ни мало, помогает белорусским интеллектуалам противостоять официальному белорусскому режиму?

Означает ли это, что позитивное содержание европейского проекта является чем-то само собой разумеющимся, обращение к которому, если вернуться к Акудовичу, совершенно случайно? Если это верно, то данные построения противоречат идее критики предзаданных сущностей, следствием которой является понимание *принципиальной конструируемости реальности*. Однако конструируемость не следует сводить к форме принуждения со стороны внешних сил, коль скоро мы хотим говорить об обусловленности, а не о детерминизме, которая в таком случае скрывает под собой сложное отношение между условиями человеческого существо-

---

[7] В качестве примера можно привести тексты: Горных А. Беларусь: случай антимодерной идеологии // *Топос*. 2005. № 1(10). С. 29–34; Усманова А. Восточная Европа как новый подчиненный субъект // *Европейская перспектива Беларуси: интеллектуальные модели*; сост. О. Шпарага. Вильнюс, 2007. С. 105–138.

[8] См.: Усманова, указ. соч., с. 133.

вания (Арендт) и их интерпретацией. Противоречие, которое находит выражение в размышлениях Акудовича и Усмановой, оказывается в таком случае выражением неустранимой амбивалентности любого конструктивизма, которая каждый раз должна специально учитываться и осмысливаться.

Другими словами, если реальность конструируется, то есть является выражением понимания и интерпретации условий человеческого существования, то её вид зависит от целей, процессов и продуктов этих самых интерпретаций, которые могут рождаться как благодаря, так и вопреки наличным условиям. И в таком случае заявление о равенстве друг другу всех конструктов (Акудович) или установка на выявление и анализ только негативных феноменов (Усманова) приводят в конечном итоге к тому, что мы теряем основания (не вечные, а также сформированные) и отправные точки для нашей собственной работы, поскольку в качестве таковых не могут выступать релятивизм либо только негативные феномены, как-то: бесконтрольная бюрократизация или медиализация политики.

Возвращаясь к тексту о Просвещении Фуко, можно в этой связи сказать, что критику, имеющую вид необходимого ограничения, следует преобразовать в «практическую критику, то есть в возможное преодоление»[9]. Это вновь отсылает нас к отношению уровней *фактичности* и *задач*, рассмотрение которого, по мысли Фуко, означает выделение из *случайности*, «заставившей нас быть такими, какие мы есть», *возможности* «существовать, действовать или мыслить иначе, чем мы существуем, действуем и мыслим».

Сказанное позволяет детализировать понимание самой социальной фактичности, или обусловленности, поскольку всё, с чем мы имеем дело в человеческом существовании, должно иметь отношение и к уровню принудительного следования правилам, и к уровню их добровольного установления. Установка на конструируемость реальности и означает умение в каждой новой ситуации, т. е. исходя из понимания соответствующей формы фактичности, обнаружить трансцендирующие её задачи, с одной стороны, и пределы её интерпретации – с другой. И если *задачи* должны быть направлены в будущее, то *пределы* – указывать на обеспечивающие или сдерживающие его наступление процессы и механизмы настоящего, обусловленные неоднозначностью любой интерпретации *условий человеческого существования*, а также их историчностью и генезисом.

Так, факт, или условие, *множественности человеческого существования* может пониматься и как форма демократического плюрализма, и как любая форма сосуществования людей друг с другом вообще, в том числе тираническая. Умение различать эти формы и видеть во второй форме угрозу для утверждения самого принципа множественности и будет зависеть от тех *задач*, которые мы сфор-

[9] Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. *Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью.* М., 2002. С. 352.

мулируем перед собой как исследователи, политики или граждане. Это значит, что только ввиду постановленных *задач* можно использовать или менять *условия*, в которых задачи формулируются. При этом нам, видимо, вновь не избежать этического измерения, которое применительно к обществу, согласно И. Берлину, приобретает вид «политической философии»[10]. Она-то и должна позволить проводить искомые различия между формами сосуществования.

Сказанное также означает, что интерпретация форм обусловленности только как форм принуждения и необходимости переводит их в пласт *регулярностей*, что и описывает Бауман как главное занятие «наук о несвободе». И наоборот: выделение из сформировавших нас условий прошлого новых возможностей настоящего намечает пути по иному конструированию будущего. Предпосылки для возникновения такой двойственности задач, согласно социологу П. Вагнеру, присущи, ни много ни мало, самому проекту *модерности*, который подвергался критике большинством последователей «мэтров подозрения».

---

[10] Берлин И. Поиски идеала // Берлин И. *Подлинная цель познания. Избранные эссе*. М., 2002. С. 4.

ФИЛОСОФИЯ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В БЕЛАРУСИ: МЕЖДУ ИДЕОЛОГИЕЙ И ПРАГМАТИКОЙ[1]

Татьяна Щитцова[2]

Abstract

In article the transformations which occurred in the area of the humanities in Belarus after the collapse of the USSR are analyzed. Through the comparison with «crisis consciousness» of the humanities in the Western Europe the author gives a generalising vision of various ways with the help of which the humanities in our country came out of the ideological crisis: the official way of forming of a new state ideology; the ethnocentric way of national revival; the Eurocentric way of re-integration in a context of the European culture. The special attention is paid to the processes and problems of formation of philosophical community in Belarus.

The author establishes the socio-historical reasons of initial rigid polarisation of the intellectual environment from Belarusian-speaking («nationalists») and Russian-speaking («cosmopolitans») and shows the deadlock (unpromising) character of this opposition at the moment.

Keywords: crisis, ideology, pragmatism, language, ethnocentrism, Eurocentrism.

I

1990-е годы в Западной Европе были отмечены взрывом публикаций, посвящённых кризису гуманитарных наук.[3]

[1] Данная статья первоначально была написана на английском языке для сборника *Geisteswissenschaftliche traditionen und kulturwissenschaftliche situationen*, который должен увидеть свет в этом году. То есть она писалась для «внешнего» читателя с целью дать общее представление об основных проблемах и направлениях в развитии гуманитарных наук – и прежде всего философии – в Беларуси после распада СССР. Как таковая статья является особым примером «самоанализа» – самоанализа как самопрезентации для «чужих», – чем и может быть интересна читателям данного номера. Впервые русская версия статьи опубликована в сборнике *Фактичность и событие мысли* (Вильнюс, 2009), посвящённом 70-летию А.А. Михайлова. Публикуемый здесь текст частично изменён и сокращён.

[2] Татьяна Щитцова – доктор философских наук, профессор департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

[3] См., напр.: Frühwald W. u.a. (Hg.) *Geisteswissenschaften heute, Eine Denkschrift*. Frankfurt am Main, 1991; Reinalter H., Benedikter R. (Hg.) *Die Geisteswisenschaften im Spannungsfeld zwischen Moderne*

Примерно в это же время «кризисный дискурс» относительно ГН[4] стал набирать размах и в постсоветском пространстве, включая и ныне суверенную страну Беларусь. Однако кризис, о котором шла речь в Восточной Европе, существенно отличался от «западного». Он проходил в другой плоскости, имел иную траекторию и социокультурную конфигурацию. Если на Западе речь шла о необходимости прояснения и соответствующего методологического обеспечения новой прагматики гуманитарного знания (кризис «снизу»), то в Восточной Европе это был кризис, вызванный отмиранием советской идеологической системы (кризис «сверху»). Часто говорят – крушением, но это патетическое определение, безусловно, не отвечает «самим вещам», поскольку идеи и установки, цементировавшие поле советской гуманитаристики, не могли «выйти из строя» в одночасье, но именно отмирали – «долго и мучительно». Они отмирают (т. е. всё ещё относительно жизнеспособны) до сих пор. Однако витающий в воздухе «дух перемен», ощущение логической неизбежности («чуть раньше или чуть позже») трансформаций имели воистину революционные последствия для самосознания социально-гуманитарных наук: для них открывалась возможность самого радикального обновления, а для некоторых (например, философии, политологии) так и в буквальном смысле слова *перерождения*. Нет ничего удивительного в том, что присущая этому кризисному самосознанию амбивалентность (с одной стороны, утрата прочных идеологических оснований; с другой – перспектива выхода в новое измерение, с принципиально новыми ценностными ориентирами) коррелировала с более или менее отчётливой поляризацией устремлений представителей академической общественности, среди которых легко можно было распознать консерваторов (людей «старой закалки», твёрдо придерживающихся усвоенных в советской «школе жизни» схем знания и академической социализации) и реформаторов («активных» – продвигающих новые образовательные инициативы, новые научные методологии и темы, или же «пассивных» – готовых подписаться под известным лозунгом «Мы ждём перемен»).

Конечно, эта схема с двумя лагерями (как и всякая схема) не может пониматься буквально. Однако её недостаток отнюдь не в отсылке к некой, пускай и метафорической, «воинственности» – этим она как раз подходит, если принять во внимание жёсткость, цинизм и (почти?) психопатическую агрессивность, с которыми как на бюрократическом (институциональном), так и на индивидуальном (но, конечно же, с ореолом представительства) уровнях оказывалось, и до сих пор оказывается, противодействие не только инновационным движениям, но и просто-напросто «иному» складу ума и поведения, не вписывающемуся в стандарты «госнауки». Ад-

und Postmoderne. Wien, 1998; Keisinger F., Seischab S. (Hg.) *Wozu Geisteswissenschaften? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*. Frankfurt – New-York, 2003.

[4] Здесь и далее по тексту «гуманитарные науки» передаются как ГН.

министративное преследование «инакомыслящих» (историков, философов и т. д.) – феномен, который вполне органично перешёл из «советского прошлого» в новейшую историю Беларуси. Вместе с тем представление научной общественности как разбитого на два лагеря поля не соответствует реальной жизни, во-первых, потому что положение тех, кого мы выше назвали «пассивными реформаторами», на деле весьма двусмысленно, ибо, желая «про себя» перемен, они *de facto* образуют симбиотическое единство с официальной наукой и образованием – просто в силу того, что играют (преподаватель – это ведь тоже социальная *роль*) по правилам госстандартов и выполняют госзаказ, пускай даже *in concreto* (в аудитории) они занимаются «идеологически нейтральной» работой по интерпретации какого-нибудь античного текста. Во-вторых, такого рода метафора некорректна потому, что здесь (в этой «войне») речь не идёт о каких-то, действительно, *сопоставимых* (по своей структуре и социальным функциям) «лагерях». Речь идёт о том, что индивидуальные инициативы наталкиваются на сопротивление *Системы.* В этом смысле в противостоянии старого и нового второй лагерь можно лишь *вообразить* себе как проекцию совокупных устремлений отдельных личностей и групп, тогда как первый основательно «седиментирован» в существующих научно-образовательных бюрократических структурах (таких, например, как Высшая аттестационная комиссия) и питающих таковые идейных установках (особом квазинаучном хабитусе, который ставит печать сервильности на самом намерении добывать или транслировать знание).

Причём было бы упрощением и большим заблуждением сводить это противостояние старого и нового к конфликту старого и нового поколений. Речь идёт, скорее, о конфликте различных форм жизни (в том числе – научной жизни), различных жизненных стилей, которые в самом первом приближении можно было бы описать с помощью известной метафоры железного занавеса и понятия спекуляции соответственно. «Железного занавеса» в головах и спекуляции как свободы и гибкости мышления[5], не скованного извне навязанными установками и способного преобразовывать собственные принципы в интересах разностороннего исследования вопроса (Sache). Ещё в советское время, не говоря уже о поворотных 1990-х, в старом[6] поколении можно было опознать (пускай и редких) приверженцев «открытого мышления». С другой стороны, сегодня в Беларуси адаптировавшаяся к новым политическим реалиям «старая» советская система с успехом воспроизводит органичный для неё хабитус в молодом поколении.[7]

5 Ср.: Reinalter, Benedikter, op. cit., p. 17 (*Einführung*).

6 К этому условному определению я отношу тех, кто обрёл социальный и научный статус, будучи ещё гражданином СССР.

7 В качестве особо воинственного примера можно привести журнал *Новая экономика*, в котором активно участвуют и философы.

Будучи вызванным социально-политическими преобразованиями, описываемый здесь кризис ГН в Восточной Европе сам имел, таким образом, следствием имплицитную политизацию гуманитарной научной среды. В свете идеологического кризиса советской системы возможность так называемого «открытого мышления» (пускай даже понимаемого сугубо в научной плоскости: как свобода исследования, его идеологическая непредвзятость) коррелировала с либеральными ценностями и либерально-демократической институциональной жизнью западного мира. В этой имплицитной политизации состоит типологическое отличие восточно-европейской (советской) кризисной ситуации в ГН от кризиса ГН на Западе. Из чего вовсе не следует, что «западный» кризис обошёл нас стороной. Скорее первый стал рамкой – *окном* – для последнего. Грубо говоря: через первый (*идеологический*) кризис стал возможен второй – *прагматический*. Примечательно, что именно благодаря этой конфигурации социально-гуманитарные исследования в Восточной Европе длительное время получали (и до сих пор получают) солидную западную поддержку, нацеленную, в сущности, на то, чтобы перевести ГН из плоскости идеологии в плоскость прагматики.

Ясно, что за подобной нацеленностью тоже прочитывается определённого рода идеология. Равно как верно и то, что постсоветский идеологический кризис обернулся для гуманитариев – философов в особенности – вполне прагматическим вопросом: «как дальше жить?». Стартовое различение идеологии и прагматики как двух полюсов, вокруг которых кристаллизуется соответствующая форма кризисного дискурса, помогает схематично задать типологическое отличие этих форм, не отменяя того факта, что и на Западе, и в Восточной («постсоветсткой») Европе речь должна идти о диалектической взаимосвязи обоих моментов – идеологии и прагматики. Подробный анализ этого вопроса не входит в задачи данной статьи, поэтому я ограничусь лишь кратким тезисом, задающим принципиальный горизонт для разворачиваемого здесь анализа. Тезис заключается в том, что западная и восточная модификации кризиса ГН должны быть рассмотрены в их взаимоотнесённости (как лицевая и изнаночная сторона) и что именно через их *различие* – через сам этот двусторонний расклад – артикулируется кризис *гуманитарной культуры* в современной Европе. Кризис, который имеет своим прямым следствием социальную маргинализацию и определённую экзистенциальную фрустрированность гуманитарных наук.

В социальной психологии второй половины XX столетия был введён и нашёл широкое распространение термин «значимый другой». Используя этот термин, можно было бы сказать, что определённая фрустрированность и озабоченность гуманитарных наук связана с утратой ими *значимого* места в «жизненном мире» (Гуссерль). Значимого, прежде всего, в том смысле, что они проясняли и разрабатывали содержания, которые служили *основанием* для

конституирования «значимого другого» в социокультурных взаимодействиях. Всё равно, в Западной или Восточной Европе – везде мы наблюдаем одинаковую картину довольно бесцеремонного разворачивания процессов, свидетельствующих об отсутствии за гуманитарными науками каких-либо убедительных символических преференций. Это и университетские реформы последних десятилетий (именно гуманитарии наиболее активно выступали против некоторых основных образовательных принципов Болонской реформы), и сокращения или даже закрытия факультетов и кафедр, и, конечно, стоящее за всем этим перераспределение средств, руководствующееся, в первую очередь, критерием экономической выгоды или же политической конъюнктурой.

Намереваясь в дальнейшем остановиться подробнее на ситуации с философией и гуманитарными науками в Беларуси, я хотела бы указать на особую мотивированность интереса к Беларуси в свете очерченных выше проблем. Беларусь не просто одна из постсоветских стран, на примере которой можно конкретно проанализировать последствия идеологического опустошения гуманитарных наук после распада Советского Союза. Если принять во внимание советскую и новейшую историю Беларуси как контекст, в котором находили и находят себе место гуманитарные науки, то мы обнаружим исторически уникальную динамику и уникальные структурные дифференциации в установлении взаимосвязи идеологического и прагматического, которая направляет самоопределение гуманитарных наук. Об этих процессах и пойдёт ниже речь.

II

В советское время Беларусь была одной из лидирующих республик по развитию промышленности. Под это создавалась и соответствующая научная база. Согласно принятым в советских научных институциях стандартам, Академия наук Беларуси, созданная в 1929 г., стала издавать так называемые *Весці,* в рамках которых с 1956 г. начала выходить и *Серыя гуманітарных навук.* Вместе с тем в другом периодическом издании Академии – журнале «Доклады национальной академии наук Беларуси», созданном в 1957 г., – раздел «Социально-гуманитарные науки» был введён только в 2003 г. Профильных (специализированных) изданий по гуманитарным наукам не было. Не было их и в ведущем вузе страны, Белорусском государственном университете.

Состояние и развитие гуманитарных наук в СССР – прежде всего в силу их идеологического преломления – было жёстко подчинено структуре «центр – периферия». Периферийность означала вторичность *par excellence.* Исключением могли быть только локальные (идеологически безобидные) этнографические (фольклорные) штудии, которые призваны разноцветить палитру советского интернационализма, или же, снова-таки локальные, исследования роли белорусского народа в Великой Отечественной войне.

Однако первая скрипка, которая по праву принадлежала здесь белорусским исследователям, дирижировалась «из центра»: рамки и сложность партии определялись оттуда. Это означает: этносу отводилось его место, а история конструировалась по заданным лекалам.

Вторичность также предполагала, что лучшие научные силы концентрировались в Москве. Поэтому опубликоваться в московских изданиях, съездить в Москву на стажировку (повышение квалификации) или на конференцию (я уже не говорю о том, чтобы быть приглашенным на работу в Москву – это была «советская мечта», сравнимая по силе и статусу с «американской») было знаковым событием в научной карьере. Периферийное положение способствовало культивированию социального безволия (скованности, безынициативности) и неминуемо сказывалось на общем профессиональном уровне. Однако же «способствовало» не означает «неизбежно предполагало». Сравним для примера ситуацию с философией в Беларуси и в соседней Литве. Начать нужно с того, что в Советском Союзе философия была на особом положении. Философские факультеты призваны были готовить *идеологических* работников, которые занимали впоследствии руководящие места на различных уровнях партийного (коммунистического) управления государственными структурами. Чтобы поступить учиться на философский факультет, нужно было к документам приложить рекомендацию райкома партии. Идеологическая составляющая подчиняла и девальвировала научную составляющую. В результате, несмотря на то что подготовка философов началась в БГУ с 1921 г., а Институт философии НАН Беларуси основан ещё в 1931 г., в Беларуси до 2007 не выходило ни одного государственного периодического издания по философским наукам.

Для сравнения остановимся кратко на том, что происходило в области философии в соседней, Литовской Советской Социалистической, республике. Находясь в той же периферийной ситуации, что и Беларусь, в рамках жёстко центрированной советской империи, Литва, точнее говоря – философское сообщество Литвы оказалось достаточно мотивированным и дееспособным, чтобы в 1968 г. основать философский журнал *Problemos*, который и поныне является ведущим и наиболее авторитетным научным изданием в этой области. На сегодняшний день в Литве выходит уже 10 журналов философской направленности. То есть наши литовские коллеги уже в 1968 – через журнал – смогли заявить о том, что у них действительно есть философское сообщество, которое в состоянии противостоять системной идеологической девальвации научно-исследовательского интереса, системному изживанию идеологически непредвзятой рефлексии, системной идиосинкразии на свободное спекулирование. Конечно, в то время им приходилось соблюдать определенные правила игры. Например, обсуждение актуальных западных течений философской мысли должно было осуществляться в форме «критики современной буржуазной фило-

софии». Однако это не отменяет другого, более важного момента. Более важным, на мой взгляд, является то, что благодаря манифестации философского сообщества через журнал происходила примечательная децентрация интеллектуального пространства СССР в пользу формирования альтернативного (Москве) центра. Поскольку же речь идёт о профессиональной философской работе, то понятно, что такой «центр» мог оставаться жизнеспособным в своей альтернативности только при наличии убедительного и воодушевляющего «автохтонного» символического капитала.

Мы обнаруживаем, что развитие собственной философской культуры опиралось в Литве на национальный язык. Отмеченная выше децентрация имела в качестве подосновы символический капитал более высокого порядка, нежели просто оригинальные/профессиональные статьи, а именно – национальное самосознание, или «национальную идею». Формирование *литовского* философского дискурсивного пространства с символическим центром в журнале *Problemos*, в свою очередь, укрепляло и поддерживало эту «идею» – уже одним *элементарным* фактом литовскоязычия (ведь язык, говоря языком космологии, это такой же первоэлемент «жизненного мира», как и, например, земля). Западноевропейским странам (наиболее яркие примеры – Германия и Франция) хорошо известен этот этап: когда развитие национальной философии (гуманитарных наук в целом) и становление национального государства питали и обусловливали друг друга. Несколько упреждая дальнейший анализ, хочу подчеркнуть, что, несомненно, основное *геоисторическое* отличие между странами Западной и Восточной Европы заключается на сегодняшний момент в том, что если для первых этот классический герменевтический *круг* уже отслужил своё, то для вторых он так или иначе всё ещё сохраняет свою актуальность. Данное отличие является определяющим для понимания тех проблем, с которыми столкнулись гуманитарные науки в этих странах. И здесь самое время вернуться к Беларуси.

Пример Литвы даёт основание предположить, что не что иное, как главенство русского языка – как языка империи, языка власти, – сыграло в Беларуси роковую роль в социальной заторможенности, невыразительности локального философского сообщества. Гипнотическое влияние центра осуществлялось через язык и ещё – через ключевые партийно-имперские принципы, одним из которых было сердитое «никакой самодеятельности на местах!». Почти «никакой» и не было. Плановые вузовские конференции не в счёт. В счёт идёт только значимый символический капитал: монографии, переводы, авторские лекции, публикации, свидетельствующие о наличии сообщества. Но, как уже отмечалось, в Беларуси не было ни журнала, ни хотя бы ежегодника по философским наукам; переводы философской классики в централизованном порядке осуществлялись лучшими силами московских и санкт-петербургских учёных; публикации авторов, которых можно было бы рассматривать как носителей действительной философской культуры, были – конечно,

были(!), но – крайне редкими. Говоря в целом, *план выражения* философской рефлексии был сведён к минимуму. В результате, репутация того или иного заслуживающего внимания философа, как правило, значительно превосходила действительный резонанс его (или её) мысли,– что было, в принципе, соприродно аморфности философской среды как таковой.

Чтобы поддержать выдвинутое выше предположение, необходимо глубже прояснить исторический и социокультурный контекст, в котором развивались гуманитарные науки в советской Беларуси. В истории Беларуси, включая сюда и историю развития гуманитарных наук в нашей стране, был свой особый *linguistic turn*, за которым вскорости последовал, правда, и свой трагический *return*. В 1920-е, т. е. сразу после образования БССР, национальная политика молодого советского государства предусматривала проведение тотальной белорусизации в новой республике. Курс на белорусизацию заключался, прежде всего, в переводе всех слоев общества (до этого на белорусском языке говорили в основном крестьяне, низшие слои городского населения и отдельные энтузиасты национального возрождения[8]) и социальных институтов на белорусский язык. Этот *linguistic turn* был востребован интересами политического закрепления нации (образования национальной республики) и потому проходил не просто без насилия, но имел поразительную динамику.

Языкознание (представленное такими именами, как Язэп Лёсик, Ян Станкевич, Вацлав Ластовский) выступало в то время «путеводной нитью» не только гуманитарных наук, но и всего социокультурного развития республики. Однако уже в 1930-х национальная политика коммунистической партии приняла прямо противоположный характер, буквально: взяв курс не на развитие, а на *искоренение* национально-демократических элементов, включая такой жизненно-важный элемент, как язык. В итоге, реформа правописания 1933 года, подготавливавшаяся поначалу живыми дискуссиями 1920-х, уже включала позиции, закладывавшие курс на русификацию белорусского языка. Люди, вдохновлённые культивированием родного языка и национальной идеи, преследовались и истреблялись, в лучшем случае – отправлялись в ссылку. Так был уничтожен *весь* довоенный языковедческий состав республики, работавший над пятитомником «Толковый словарь белорусского языка». В живых остался только один технический работник. Современный белорусский мыслитель Валентин Акудович пишет в этой связи, что после начавшихся в 1930-е репрессий белорусский язык стал не просто знаком социального аутсайдерства, а именно «знаком беды»[9]. По его замечанию, плоды недолгой белорусизации были окончательно вытравлены из сознания белорусов в резуль-

[8] Сюда входили поэты, литераторы, филологи. Упомяну лишь Бронислава Тарашкевича, которому мы обязаны первым (1918) нормированием литературного белорусского языка.

[9] Акудовіч В. *Код адсутнасці*. Мн., 2007. С. 122.

тате систематической и методической русификации национальных республик, которая проводилась в СССР в 1960–70-е гг. под циничным лозунгом интернационализации.[10]

Таким образом, языком гуманитарных наук в Беларуси стал русский язык. Небольшой исторический экскурс потребовался нам для того, чтобы понять, каким образом общепринятый язык общения (каким стал для белорусов русский язык) мог повлиять на жизнеспособность гуманитарно-научных сред: каким образом язык стал проводником той силы, которая провинциализировала мысль и препятствовала формированию креативных локальных научных сообществ. На фоне сравнения с Литвой кажется очевидным, что роковую роль в форсированной русификации Беларуси сыграла, прежде всего, фактическая близость русского и белорусского языков. Близость, которая в своё время еще Пушкина вдохновила профетическим слогом написать о том времени, когда славянские реки сольются в одной, русской, реке.

III

Однако нас здесь интересует не языковая политика как таковая, а язык как фактор (и в том числе – политический фактор) развития гуманитарных наук. В этой связи предложенная выше интерпретация интеллектуальной *невыразительности* гуманитарно-научных сообществ в Беларуси – интерпретация через призму соотношения «язык – власть» – позволяет выявить новое, существенно важное, измерение в идеологическом кризисе гуманитарных наук, с констатации которого начиналась эта статья. Освобождение от советской идеологии, которая в национальном плане поддерживалась репрессивным по своему характеру доминированием русского языка, неизбежно должно было привести к выдвижению на первый план проблемы языка. Принимая во внимание развитие национального движения в Беларуси (я сейчас беру период от распада СССР до прихода к власти Лукашенко), можно сказать, что проблема языка стала определяющей в процессе неизбежной (пускай даже и ненамеренной) политизации интеллектуальных сил, включая гуманитарно-научные среды.

Здесь нельзя не подчеркнуть, что аморфность научных сообществ преодолевалась в это время, прежде всего, через активное национально-языковое самоопределение. Вместе с распадом СССР словно сработал пусковой механизм, запустивший известный герменевтический круг, связывающий воедино образование национального государства и развитие гуманитарных наук. Примером такой активизации национально-гуманитарного сознания выступает, в частности, исторический журнал *Беларускі гістарычны агляд*, который начал выходить в 1994 благодаря инициативе белорусского историка Генадзя Сагановича. Журнал издаётся на белорусском языке и, на что следует обратить внимание, является ав-

[10] Там же, с. 119.

тономным изданием, т. е. не привязан ни к какой государственной институции.[11] Не трудно догадаться, что на волне становления суверенного белорусского государства история, наряду с языкознанием, оказалась, что называется, в самом центре событий: социально-политическая ситуация взывала к новой – несоветской, читай: неискажённой, нередуцированной – археологии образа Беларуси. «Бестридером» того времени стала книга Миколы Ермаловича *Старажытная Беларусь*.

И всё же благотворная «круговая порука» национального самосознания и гуманитаристики, являющаяся жизненно важной для развития обеих сторон, натолкнулась в Беларуси на одно очень серьёзное препятствие. Камнем преткновения стала опять же проблема языка. Классический вопрос: «Как войти в герменевтический круг?» – обернулся в Беларуси вопросом: на каком языке это делать? А ещё точнее: как войти в круг живой взаимообусловленности национального и гуманитарного, если одни считают, что это должно происходить *исключительно* на белорусском языке, а другие не видят для себя иной возможности, как выражаться по-русски? Круг-то один. Выдвижение ультимативных условий его исполнения, не приемлемых для значительной части научно-гуманитарного сообщества, вносит глубокий нездоровый раскол в наращивание кругового символического капитала. Можно сказать, что пусковой механизм, о котором речь шла выше, забарахлил в Беларуси уже в самом начале – забарахлил, потому что *вначале* была активная дезинтеграция на почве языка. Ведь тот факт, что часть гуманитариев (наряду с большей частью населения Беларуси) продолжала говорить и писать по-русски, был не менее *естествен*, чем призыв к возрождению белорусского языка, прозвучавший на волне национального самоопределения и подхваченный теми, для кого национальная идентичность основывалась в первую очередь на языке.

Рассматривая ситуацию с гуманитарными науками в Беларуси через призму задачи национального самоопределения, мы не можем обойти вниманием тот факт, что вся постперестроечная история Беларуси показала, что *в нашем случае* («здесь и теперь») *национальное государство не может быть построено на этнически-языковом фундаменте*. Не имея возможности в рамках данной статьи углубляться в проблему нации как таковую, я лишь хочу проследить, каким образом первоначальное неосознание (непризнание) указанного факта отразилось на развитии гуманитарных наук. Наиболее показательной и поучительной в этом отношении является ситуация с философией, где раскол сообщества на почве языка позволил отчётливо проступить главным экзистенциальным проблемам, заключённым в определении «белорусский философ».

[11] Следует добавить, что это первый белорусский *научный* журнал по истории. Основанный государством *Беларускі гістарычны часопіс* сразу стал «историей в школе», сосредоточившись на вопросах дидактики.

Начать нужно с того, что в силу указанных ранее причин квалифицированные специалисты в области философии, способные к культивированию того, что было названо выше философской культурой (можем добавить – *европейской* философской культурой; заметим также, что таких специалистов было ведь совсем не много), выражались на русском языке. Для них освобождение от (советского) идеологического пресса означало возможность свободного рефлексивного интегрирования в европейское интеллектуальное пространство. Такое интегрирование могло осуществляться только через усвоение, осмысление, обсуждение и авторскую реакцию на концепции, разработанные и разрабатываемые в поле европейской мысли. Только через такое *ответное участие* в европейской философской традиции, на почве этого участия может быть сформирована собственная релевантная теория («в*и*дение»). Это герменевтическое правило универсально и касается западноевропейского учёного в той же мере, что и восточноевропейского. Однако, в нашем случае, оно приобретает особую остроту, поскольку в советских, в особенности периферийных, университетах (вроде БГУ) *не была развита культура такого приобщения к традиции* (для наших вузов являлось нормой, что преподаватель античной философии не знает древнегреческого языка, а немецкой классики – немецкого). Отсюда следует, что определённого рода просветительство (включая, прежде всего, самопросвещение) было востребовано в тогдашней ситуации ничуть не менее, чем культивирование национального самосознания. С этим следствием нельзя не согласиться, если рассматривать Беларусь как *европейскую* – не только в географическом, но и в цивилизационном смысле – страну. Эта просветительская работа, обеспечивающая органичное интегрирование в европейский философский контекст, осуществлялась (за очень редкими исключениями) на русском языке. Именно в русле отмеченной задачи появился на свет философско-культурологический журнал *Топос*.[12]

Раскол философского сообщества на русскоязычную и белорусскоязычную части усугублялся тем обстоятельством, что идиосинкразия по отношению к русскому языку со стороны этнически ангажированных мыслителей смешивалась часто с идиосинкразией по отношению к упомянутой просветительской работе. Эта тупиковая во всех отношениях «спайка» объяснялась тем, что курс на белоруссизацию заключался не только в возрождении языка, но и в форсированной *тематизации* Беларуси (белорусской идентичности) в рамках философской и социогуманитарной рефлексии. Будучи вдохновлены миссией осмысления и историко-аналитической экс-

[12] Здесь считаю необходимым подчеркнуть, что с момента создания журнала белорусский язык обозначен как один из рабочих языков. Однако в силу описываемой здесь истории сложных размежеваний между ведущими белорусско- и русскоязычными философскими силами только в последние три года публикация материалов на белорусском языке стала реальностью.

пликации социокультурого феномена «Беларусь», представители этого направления часто ставили в упрёк своим русскоговорящим коллегам, что те «лишь пересказывают чужие теории». Поскольку отчётливое разобщение философских интеллектуальных сил стало результатом, в первую очередь, активного (иногда – агрессивного) этноцентрического самопозиционирования белорусскоязычных мыслителей, я могу позволить себе некоторый критический взгляд на то, что скорее можно было бы назвать одержимостью (а не просто воодушевлением) названной выше миссией.

В сущности, только одержимость объясняет и (в некоторой степени) извиняет отторжение усилий, которые имеют первостепенное значение не только для формирования профессиональной научной среды, но и являются конститутивным элементом культурной интеграции Беларуси в европейское сообщество. Всякая одержимость связана с игнорированием неких очевидностей. Реконструируя и пытаясь осмыслить сейчас путь, который мы прошли, нельзя не признать, что просветительская устремлённость русскоязычных философских сил Беларуси в момент своего оформления, в свою очередь, страдала известной слепотой, или невосприимчивостью, по отношению к проблеме – собственно, жизненной необходимости – символической и политической реактуализации того «места», откуда они говорят. В этом смысле новейшая история философской мысли в Беларуси заставляет вспомнить классический сказочный пролог, ставящий перед дилеммой «пойдёшь налево // пойдёшь направо». И если у нашей «сказки» есть мораль, то она, очевидно, в том, что пролог надо менять…

IV

Диспозиция философских сил в Беларуси, их распределение и характер взаимодействия определялись разницей в понимании идеологического горизонта их деятельности. Если для одних *ведущей идеей* было достижение культурно-образовательной и научно-профессиональной *соразмерности* белорусского интеллектуального поля – европейскому, то для других – экспликация и культивирование белорусской *идентичности* благодаря возрождению духовно-исторических элементов белорусского этноса и интенсивному интеллектуальному продвижению темы «Беларусь». Я надеюсь, что приведённые формулировки достаточно точны для того, чтобы *взаимодополнительность* этих идейных направлений предстала как очевидная насущная задача – и, прежде всего, задача для гуманитариев: философов, историков, антропологов и т. д. Вместе с тем, как уже отмечалось, именно в кругу белорусских философов эта, востребованная самой исторической ситуацией, связь оказалась поставленной под вопрос. А суть вопроса была такова: если ты пишешь по-русски и пишешь о Декарте, Киркегоре или Хайдеггере, то чт*о* делает тебя, собственно, *белорусским* философом? Не трудно увидеть, что в основе этого вопроса лежит всё то же этнически-

языковое понимание принципов национального самоопределения. На почве такого понимания конфликт отмеченных идейных направлений зафиксирован в известном противопоставлении националистов и космополитов. Нужно подчеркнуть, что такое (само) определение разделялось многими представителями *обоих* направлений и часто подпитывалось взаимной идиосинкразией: с одной стороны, по отношению к «чужому», с другой – по отношению к «автохтонному». Эта внутренняя антиномическая перверсивность белорусской философской среды нуждалась, конечно, в фундаментальном оздоровлении, которое могло произойти лишь на почве формирования общего идеологического горизонта. И теперь уже понятно, что конститутивным моментом последнего должно было быть новое – не этнически-языковое – понимание национального самоопределения.

Говоря об идеологическом горизонте, я использую, разумеется, понятие идеологии не в марксистском (негативном) смысле, а в нейтральном смысле обусловленности человеческой жизнедеятельности определённым кругом базовых *направляющих* идей.[13] В этом смысле всякая идеология включает в себя телеологию. В повседневной жизни идеологическая составляющая переходит, как правило, в латентную, имплицитную форму. Однако задачей интеллектуальных элит является как раз экспликация, критический анализ и культивирование идей, отражающих и направляющих жизнь соответствующего культурно-исторического сообщества. Круговая взаимообусловленность гуманитарных наук и национального самоопределения была до недавнего времени привилегированным пространством (*Spielraum*), где формировался идейный базис «своего» жизненного мира. Уже отмечалось, что для стран Восточной Европы этот круг по-прежнему сохраняет свою первостепенную актуальность. В этой связи описанный выше идейный разлад среди белорусских философов имел в особенности негативные последствия, поскольку создавал благоприятную почву для выдвижения и продвижения «идеологии белорусского государства», возвещённой президентом республики А. Лукашенко.

Курс на фронтальное развитие идеологической работы взят в 2003 г. С 2004-го в вузах республики, а с 2005 – и в школах уже читались соответствующие лекционные курсы. О том, что мы снова имеем дело с идеологией в марксистском смысле, свидетельствует хотя бы *агрессивная* фальсификация истории, проводимая в интересах политико-экономической интеграции с Россией. Один из ведущих белорусских историков Александр Смоленчук пишет в этой связи:

> «Историки, которые служат президенту и его идеологической доктрине, издают учебники, проводят пропагандистскую работу,

---

13 Ср.: Ricoer P. Ideologie und Ideologiekritik. In: *Phaenomenologie und Marxismus*. Bd. 1. Konzepte und Methoden; hrs. B. Waldenfels u a. Fr/M, 1977. S. 197–233.

имеют сильные позиции в сфере образования. Но научной деятельностью они не занимаются. Наука остаётся за представителями национальной историографии».[14]

Идеология «от Лукашенко», по его собственному признанию(!), является продолжением лучших традиций идеологии советского государства. Принципиальное отличие здесь только одно: основной составляющей идеологической работы является теперь «прямой диалог с народом» не партии, а Президента.[15] Можно сказать, что идеология в марксистском (негативном) понимании – это идеология, которой злоупотребили. Идеология – «слово об идеях» – становится злоупотреблением сразу же, как только приобретает характер доктрины. Возникающие социальные перверсии (в плане этиологии и механизмов функционирования) здесь вполне сопоставимы с теми, которые возникают на индивидуальном уровне, когда самость фиксируется на неких содержаниях и в этой несвободе, где скованность сочетается с одержимостью, начинает плодить самых разных монстров.

Разоблачение монструозного характера «государственной идеологии» возможно, прежде всего, на почве формирования в Беларуси идеологического горизонта, преодолевающего описанный выше драматический разлад в белорусской интеллектуальной, и в частности философской, среде. В этом отношении в последние несколько лет наметились определенные позитивные тенденции, свидетельствующие о постепенной трансформации первоначально двухполюсного интеллектуального пространства. Ведущие интеллектуальные силы с каждой из сторон по ходу своего развития стали выдвигать задачи и идеи, прямо отвечающие приоритетным ценностям противоположной стороны. Если брать русскоязычный «полюс», то в качестве примера следовало бы упомянуть прежде всего *Европейский гуманитарный университет.* Определение ЕГУ в этом контексте как «ведущей силы» не означает, конечно же, что в других белорусских институциях нет профессиональных кадров. Однако ни одно научно-гуманитарное сообщество в нашей стране не может сравниться по своей эффективности с тем *прорывом*, который был совершен этим университетом в плане *позитивного* выхода из идеологического кризиса 1990-х годов. Здесь необходимо сказать несколько слов о фигуре А.А. Михайлова, потому что именно ему принадлежала инициатива создания этого университета, ректором которого он является до сих пор.

А.А. Михайлов защитил первую диссертацию в Йене по Хайдеггеру. Вторая диссертация была посвящена философской герме-

---

14 Смоленчук А. «Польское присутствие» в белорусской истории // *Перекрёстки*. 2006. № 1–2. С. 67. Среди представителей национальной историографии он отмечает, в частности: Саганович Г. *Очерк истории Беларуси от древности до конца XVIII века*. Мн., 2001; Шибеко З. *Очерк истории Беларуси. 1795–2002*. Мн., 2003.

15 См.: [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.president.gov.by/press17713.html#doc.

невтике.[16] С 1987 по 1991 гг. он возглавлял кафедру истории философии и логики в БГУ. Благодаря его педагогической деятельности смысловой контекст экзистенциально-феноменологической философии открылся студентам в неискажённом советской идеологией виде. Равно как и сама «природа философского знания»[17]. Во время его руководства на кафедре начала отстраиваться живая научная жизнь, начал вырисовываться новый смысл самого понятия «научное сообщество». Благодаря инициативе Михайлова в БГУ начал выходить историко-философский ежегодник (1991). Это было первое академическое издание по философии в Беларуси. Однако одним выпуском дело и закончилось.

В 1991 Михайлов с небольшой группой единомышленников уходит из БГУ. Причиной ухода стало осознание принципиальной невозможности осуществления реформирования научно-образовательного процесса в стенах государственного университета. Была только одна возможность избежать бесперспективного противостояния системе – выйти из неё. Так в 1992 году появилось *«негосударственное* образовательное учреждение» ЕГУ. Конечно, основание нового университета было бы невозможно без поддержки очень многих людей, включая главу Белорусской православной церкви Митрополита Филарета. Здесь не место углубляться в историю ЕГУ[18], однако одного факта не обойти: в 2004 г. по распоряжению белорусских властей университет был закрыт. Прекратив своё существование в Минске, ЕГУ благодаря колоссальной моральной, политической и финансовой поддержке западного мира возобновил свою деятельность в Вильнюсе как «университет в изгнании». Позже в одной из речей Лукашенко скажет:

> «Основатели [ЕГУ] на первый план ставили решение своих политических задач, а не обучение студентов»[19].

«Политической» задачей деятелей ЕГУ было выдвижение на место изжившей себя советской идеологии – новой, а именно идеологии, которая во главу угла ставит ценности европейской цивилизации. В этом деятельность ЕГУ, репутация которого – как в Беларуси, так и за рубежом – с каждым годом возрастала, резко диссонировала с вызревавшей тогда «государственной идеологией». Рассуждая чисто субъективно, я хочу сказать, что, на мой взгляд, за этим конфликтом идеологий стояло особое индивидуально-типологическое различие, суть которого отчасти, и лишь метафорически, улавливается марксистским «классовые враги». Однако в нашем случае речь идёт всё-таки не о классах (здесь у всех со-

---

16 См.: Михайлов А. *Современная философская герменевтика: Критический анализ*. Мн., 1984.

17 Так назывался один из курсов, который читал Михайлов.

18 См.: *Топос*. 2005. № 1(10). Темы номера: ЕГУ: казус Беларусь, академия и власть, идея университета.

19 См: [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.president.gov.by/press16821.html#doc.

ветский бэкграунд), а о более субтильном различии – различии, связанном с индивидуальным *чувством* культуры. Здесь не место выяснять причины его наличия или отсутствия. Но факт остаётся фактом: у некоторых людей оно есть (более или менее тонкое), у других же не выявляется. Между такими людьми возникает естественное *органическое* отторжение. Грустно признавать, но сейчас в Беларуси у власти находятся люди, которые своим примером могут способствовать лишь тотальному деградированию этого чувства у белорусских граждан. Точно так же нельзя не признать, что одной из сфер, где оно всегда находило себе приют, является сфера гуманитарных наук.

ЕГУ выразительно отличался от других вузов прежде всего тем, что с полным основанием мог быть назван не только образовательным, но и *научно-исследовательским* учреждением. При этом научная работа разворачивалась в рамках чётко обозначившихся концептуальных направлений, «школ», которые определяли интеллектуальную физиогномику университета, т. е. позволяли сказать, что у него, действительно, есть «своё лицо». Наиболее выразительными в этой связи были успехи философского сообщества ЕГУ, которое инициировало развитие трёх различных направлений: «Феноменология и герменевтика» (А. Михайлов, А. Лаврухин, О. Шпарага, Т. Щитцова), «Культурные и визуальные исследования» (А. Горных, А. Усманова), «Социальная теория» (Г. Миненков, В. Фурс). Подобная концептуальная оформленность профессорско-преподавательского состава позволяла избегать неплодотворной эклектичности при составлении учебных программ, которая была характерна для государственных вузов.

В сфере государственного образования самая идеологическая из всех наук, философия, выходила из идеологического кризиса 1990-х годов не иначе как через эклектику – «чего-нибудь и как-нибудь». Если же учесть при этом, что значительная часть преподавателей в методологическом плане оставалась скованной рамками истмата и диамата, то вышеозначенная эклектика приобретет, действительно, *нездоровый* характер. На этом фоне научно-образовательные программы и проекты ЕГУ стали, воистину, глотком свежего воздуха, «окном в Европу». По признанию самых разных экспертов, они не уступали по качеству аналогичным программам западных университетов. Основанием всего этого было, по моему глубокому убеждению, совершенно иное качество сам*ой* академической жизни, которое культивировалось в рамках этого небольшого университета и рассматривалось всеми его сотрудниками как самая большая ценность.

Возвращаясь к взаимоотношению русскоязычных («европоцентричных») и белорусскоязычных («этноцентричных») интеллектуальных сил, необходимо указать на то, что на определённом этапе своего развития ЕГУ начал осуществлять образовательные и научно-исследовательские программы, сосредоточенные на белорусской проблематике. Была развёрнута программа по междисципли-

нарному исследованию социальных трансформаций в Беларуси, рассматриваемой через призму её *пограничного* (в геополитическом и геокультурном смыслах) положения (центр CASE). В 2005 г. открылась магистратура по белорусистике. В этой связи, конечно же, значительно вырос процент курсов, преподаваемых на белорусском языке. Кроме того, именно сотрудниками и выпускниками ЕГУ – причём именно философами (С. Паньковским, О. Шпарагой, А. Адамянцем) – инициировано несколько интернет-проектов, нацеленных на независимую культурную и политическую аналитику и, в целом, на формирование жизнеспособной публичной сферы в Беларуси. В ходе этой эволюции многие представители «этноцентрических» сил оказались в ряду преподавателей ЕГУ или же были задействованы в проводимых на его базе исследовательских проектах. Другими словами, началось продуктивное пересечение когда-то жёстко поляризованных сообществ. Одновременно принципиальным «встречным шагом» со стороны «этноцентрических» сил стало выдвижение В. Акудовичем тезиса о том, что формирование Беларуси как национального государства должно осуществляться не на почве этнически-языкового принципа, а на почве культивирования гражданского сообщества, которое самоопределяется через идею (политически автономной) нации.[20]

Здесь можно было бы вернуться к экзистенциальному вопросу о том, что это значит – быть *белорусским* философом? Например, что является *национальным* в известном споре Гадамера и Деррида? Язык? Но эта дискуссия, в принципе, могла вестись и на английском языке, как это происходит сегодня на многих конференциях. Чтобы лучше понимать друг друга, Гадамер (в рабочем порядке, так сказать) переходит на французский, а Деррида – на немецкий. Их спор – о базовых принципах формирования и функционирования смыслового контекста, и как таковой он уходит корнями не в немецкое и не во французское, а именно – в европейское. Однако в этом споре Г. и Д. не просто придерживаются разных теоретических позиций, они привносят свой индивидуальный культурный горизонт, свой – немецкий или французский[21] – *этос*. Гуссерль использовал в этой связи понятие *стиля* культуры (культурно-исторического сообщества), которое фиксирует, что помимо норм и правил у всякого этоса есть свое *эстетическое* измерение. Однако эти этосностилевые различия не вторичная аранжировка. Сам спор, т. е. диалогическо-критическое разъяснение принципов европейской ментальности, возможен *благодаря* существованию этих различий, *через* них.

Завершая эту часть, я хотела бы вернуться к круговой взаимосвязи национального самосознания и гуманитаристики и подчеркнуть тот момент, что после распада Советского Союза оба элемента этого круга находились в равном критическом состоянии. Конец советской идеологии не только лишал социально-гумани-

[20] Акудовіч, указ. соч., с. 146 и далее.

[21] В отношении Деррида это, конечно, большое упрощение.

тарные науки привычных «высших ценностей». Он ещё – подобно шоковой терапии – препятствовал привычному *заглушению* национального самоопределения идентификацией с «советским». В определённом смысле и там, и там требовалось *всё начинать сначала*: реинтегрироваться в контекст европейской культуры; реанимировать национальное чувство. Возможно, именно *изначальность* – *равно*изначальность – этих задач обусловила первоначальную поляризацию интеллектуальных сил в гуманитарных науках. Но, как уже отмечалось выше, урок, который мы вынесли из такого размежевания, – это тупиковый характер политизированной интерпретации последнего в духе «кто не с нами, тот против нас». И если так, то, возможно, пришло наконец то время, когда мы можем по достоинству оценить тот факт, что в период разверзнувшегося кризиса в белорусской гуманитарной среде нашлись люди, которые оказались способны с необходимой настойчивостью инициировать выполнение той или другой задачи.

Заключение

Последние 15 лет развития ГН в Беларуси позволяют выявить, в какой мере само их существование было и остаётся привязанным к идеологическому курсу, определяющему социокультурное и экономическое развитие государства. Зависимость от идеологии обнажается в грубых *прагматических* констатациях: вне обслуживания правящей идеологии гуманитарии утрачивают социальную значимость, *ergo* их работа становится невостребованной (соотв. плохо оплачиваемой). Период между заменой советской идеологии на «лукашенковскую» убедительно показал, что идеологический кризис был одновременно и *прагматическим*. Пребывающие в состоянии аморфности и нездоровой эклектичности государственные научно-образовательные институции смогли, так сказать, войти в тонус, обрели остов, после того как Лукашенко возвестил, что гуманитарные и социальные науки должны быть привязаны к сегодняшнему обществу, отвечать на его запросы, должны способствовать выработке идейных оснований белорусской модели социально-экономического развития, укреплению её политической составляющей. После «высочайшего» заявления об идеологической востребованности социогуманитарного знания, и философии в частности, в БГУ начали издавать журнал по философским и социальным наукам.

Вопрос снова упирается в то, как понимать идеологию. Нейтральное понятие идеологии предполагает, что ГН не обслуживают («работают на») принятую доктрину, а проясняют и подвергают критической рефлексии любые идеологические содержания, притязающие на значимость в данном социокультурном пространстве. Это «здоровое» понятие идеологии – идеологии *in statu nascendi* – категорически расходится и с тезисом Лукашенко о том, что университеты (всё равно, частные или государственные) должны пред-

ставлять и проводить в жизнь (его) «государственную идеологию». Чтобы не создалось впечатления, что теперь речь идёт, наоборот, о том, что идеология в одностороннем порядке зависит от рефлексий гуманитариев, нужно подчеркнуть, что идеология (*представления общества о самом себе, о своих целях, ценностях и принципах*) всегда имеет план фактичности – т. е. план сложившихся унаследованных содержаний, – в контексте которых формируется и осуществляет свою просветительскую работу социогуманитарная рефлексия. Как уже отмечалось, на этапе формирования национального государства создаётся наиболее продуктивная конфигурация взаимообусловленности идеологической и гуманитарно-рефлексивной составляющих. Она продуктивна прежде всего потому, что идеология не отделяется от прагматики, и продуктивна именно в той мере, в какой идеология не превращается в доктрину (пример Третьего рейха), а остаётся открытым проектом.

Однако пора вспомнить и о том, что для белорусов период формирования национального государства пришёлся на то время, когда в Европе и во всём мире уже во всю силу развернулись глобализационные процессы. В этой связи интенсивное интегрирование в европейский интеллектуальный контекст оборачивалось для белорусских гуманитариев прагматикой иного рода: доступом к западным средствам. На этом двусмысленном пути белорусские гуманитарии могли, однако же, получить представление о положении гуманитарных наук в западном мире. Указание на двусмысленность должно пониматься здесь строго в *структурном* смысле, т. е. исходя из той взаимосвязи восточно- и западноевропейского кризисных дискурсов, которая обозначена в начале статьи. Западные страны уже прошли этап кругового взаимодействия национального самосознания и научно-гуманитарной рефлексии. Эффективность этого круга была обусловлена исторической метазадачей – *идеей* – становления национального государства. Этим же обусловливалось и единство идеологии и прагматики. Кризис ГН в этих странах – следствие перехода последних на существенно новый этап социального развития. Таким образом, будучи прагматическим по своим проявлениям, он является одновременно *идеологическим* кризисом. Новая социально-историческая ситуация, в которой должны самоопределяться ГН, отмечена, прежде всего, примечательным смысловым сдвигом в формулировке прагматического вопроса. Если раньше (в период образования национальных государств) он звучал так: «Чему – какой идее – это служит?», то теперь: «В каком смысле это выгодно?». Складывается впечатление, что в отсутствие *ведущей* идеи в её традиционном (модерном) понимании рабочей (*ad hoc*) идеологией становится голая прагматика. В этой ситуации ГН могут засвидетельствовать свою полезность, выступая, например, как риторическое оснащение и сопровождение неких социально-экономических и политических проектов, т. е. опять же *обслуживая* некий «интерес».

Таким образом, будь то в восточной или западной конфигурации, ГН сталкиваются с опасностью манипулирования, из которой вытекает, что сегодня им необходимо разрабатывать не столько стратегии выживания, сколько стратегии сопротивления или даже – борьбы на опережение. И раз уж на то пошло, то почему бы не вспомнить «марксистское»: гуманитарии всех стран, объединяйтесь!

ТРЫ ЭКЗІСТЭНЦЫЙНЫЯ ВЫЗВАЛЕННІ ІГНАТА АБДЗІРАЛОВІЧА

Зьміцер Смалякоў[1]

Abstract

The essay deals with reinterpretation of Ihnat Abdziralovič's heritage. This is an attempt to understand his philosophy as liberation of a person. This understanding is based on 3 conceptual assumptions: 1) Abdziralovicz's philosophy has a direction; 2) this direction is to freedom; 3) this freedom is not local but universal. According to these assumptions there are three conceptual liberations: liberation from religion, liberation from history, and liberation from one-self. These liberations are presented not as a local national liberation in the colonial context but as liberation of a person in the context of Belarusian nation.

Keywords: liberation, existence, mentality, flowing form, subjectivity.

Вызваленне ад канфесіі

Першую фармалізаваную палярнасць Абдзіраловіч гістарычна выводзіць у супрацьстаянні ўсходнега і заходняга ўзору хрысціянства на беларускіх землях. З аднаго боку ён пастулюе свабодную волю ў прыняцці іншымі народамі хрысціянства, з іншага ён азначае выключна гвалтоўны і ненатуральны змест яго у беларускай ментальнасці. Гэтае меркаванне хутчэй набліжана да актуальнасці пачатку XX стагоддзя, чым да падцверджанага гістарычнага факту. З кантэксту гістарычнай перспектывы наўрадці можна казаць пра натуральнасць прыняцця хрысціянства як палякамі, так і рускімі. Практычна паўсюль у Еўропе хрысціянства, як усходнега так і заходнега ўзору, як увогуле і хрысціянства да расколу, прымалася гвалтоўна і ненатуральна.

Іншая справа знаходзіцца ў фармальным стане рэчаў. Паганская сутнасць беларускага народу палягае хутчэй не ў рэлігійным, але ў нацыянальным змесце. Фармальная апрацоўка хрысціянскіх плыняў пастулюецца не толькі як рэлігійнае далучэнне, але і як далучэнне цывілізацыйнае. Належнасць да пэўнай цывілізацыі, абумоўлена належнасцю да пэўнай канфесіі. Такім чынам форма рэлігійнага зместу абумоўлівае цывілізацыйны змест свядомасці верніка. У той жа час вылучэнне беларусаў, як змястоўна і анталагічна схільных да паганства, рэпрэзентуе іншасць перш за ўсё

[1] Зьміцер Смалякоў – аспірант факультэта філасофскіх і сацыяльных навук, філасофія, Белдзяржуніверсітэт (г. Мінск).

цывілізацыйную, чым рэлігійную. То бок модус паганства тут выкарыстоўваецца не столькі як адрозненне рэлігійнае, але хутчэй як адрозненне цывілізацыйнае і з тым анталагічнае. Яно патрэбна для таго, каб зафіксаваць анталагічную розніцу паміж беларусамі з аднаго боку і палякамі разам з рускімі з другога. Гэта прынцыповая іншасць, іншасць, якую нельга звесці ні да першага, ні да другога. Менавіта з гэтай перспектывы робіцца зразумелым тое, што анталагічна Абдзіраловіч не знаходзіць адрозненняў паміж Каталіцтвам і Праваслаўем.

Гэты паганскі модус патрэбен для вылучэння менавіта беларускай ментальнасці з канфесійнай фармалізаванасці пачатку XX ст., так як на той час на аснове веравызнання вылучалі не толькі і не столькі прыналежнасць цывілізацыйную, колькі прыналежнасць нацыянальную. То бок беларус-каталік – гэта паляк, той жа беларус, але праваслаўны – рускі. Такім чынам, канфесіянальнасць пазбаўлялася сваёй рэлігійнасці, набываючы модус нацыянальнасці, рэлігійнасць пераходзіла са сваёй ідэяльнай суб’ектыўнасці ў матэрыяльную аб’ектыўнасць. Рэлігійнасць пераставала мець модус унутрыпрысутнага рэлігійнага пажару, ператварыўшыся ў аб’ектыўна існуючы феномен, які падзяляў людскую папуляцыю на пэўных тэрыторыях па пэўных нацыянальнасцях. Калі ж нацыянальнасць была відавочна іншая, то бок анталагічна адрозная ад той, да якой адсылае канфесіянальнасць, то гэты модус канфесіянальнасці не мог знайсці свайго вызваленне ў свядомасці верніка, які па здаровым роздуме ў гэтым выпадку вернікам і не з’яўляўся.

У гэтай сітуацыі карэляцыі паміж канфесіянальнасцю і нацыянальнасцю выводзіліся з аб’ектыўнасці гістарычнага працэсу. Модус паганскага ж вылучаецца для пастуляцыі выключнай адрознасці рэлігійнага ад нацыянальнага, бо усялякая аб’ектыўнасць пазбаўляецца легітымнасці ў справе веры. Аб’ектыўнасць насаджаная вонкавым шляхам з дапамогай метадалогіі гістарыцызму, пазбаўляла рэлігійную суб’ектнасць суб’ектывізму. Нельга вымушаць чалавека верыць, аргументуючы гэтую веру выключна гістарычнай належнасцю яго нацыянальнасці да пэўнага веравызнання.[2]

Суб’ектыўнасць, якая знаходзіць сябе ў паганстве, пераконваецца рацыянальнымі, аб’ектыўнымі шляхамі не дзеля самой хрысціянскай рэлігійнасці, але дзеля нацыянальнай ідэнтыфікацыі. То бок, сапраўдная рэлігійная суб’ектыўнасць апынаецца ў агрэсіўным нападзе вонкавай аб’ектыўнасці, якая не мае нічога агульнага з рэлігійнасцю. Гэтая вонкавая аб’ектыўнасць, матэрыяльная рэлігійнасць, рэпрэзентаваная ў форме канфісіянальнасці, адмаўляецца Абдзіраловічам, які кажа пра анталагічную пры-

---

[2] Гэтая тэза, як і тэза пра немагчымасць аб’ектыўнага ў справе веры, заснавана на: Киркегор С. *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»*. Мн.: И. Логвинов, 2005. С. 42–72. Асаблівай цікаўнасцю вылучаецца той анегдот, дзе жонка служачага ў залежнасці ад яго нацыянальнасці выводзіла яго рэлігійнасць.

належнасць беларусаў да паганства. То бок ён гістарычна выводзіць незалежнасць беларускага народу ад першасных форм дыферынцыяцыі нацыянальнага праз канфесіянальнасць. Вызваленне ад аб'ектыўнасці канфесіянальнасці дае магчымасць прарыву ў суб'ектыўнасць, у суб'ектнасць. Сапраўдная,ісцінная рэлігійнасць, якая характаразуецца сваёй суб'ектыўнасцю, у думцы Абдзіраловіча апынаецца пазбаўленай хоць якіх форм. За яе не трэба апраўдывацца ні перад сабой, ні перад гісторыяй. То бок у тых формах хрысціянства, якія былі прапанаваны беларусам, беларусы па-просту не маглі быць сапраўднымі хрысціянамі, бо як толькі яны рабіліся прыналежнымі да пэўнай канфесіянальнасці, яны адрываліся ад экзістанцыйнай глебы, звяртаючыся да нацыянальнай ідэнтыфікацыі. Для іх пераход з адной канфесіянальнасці ў іншую не ёсць змяненнем суб'ектыўнай рэлігійнасці, але ёсць змяненнем аб'ектыўнай нацыянальнасці.

Сваім звяртаннем да паганскага модусу Абдзіраловіч вызваляе не ад форм хрысціянства, але ад залежнасці нацыянальнага ад канфесіянальнасці. Для гэтага ён нават адмаўляе ў легітымнасці ўсім іншым хрысціянскім формам, якія ў Еўропе як раз і зрабіліся сапраўднымі модусамі нацыянальнага, як то ангельскі, нямецкі, дацкі і іншыя пратэстантызмы. Усё гэта рэлігійнасці аб'ектыўныя ў сваёй фармалізаванасці, у сваёй належнасці да матэрыяльнага, то бок нацыянальнага.

У той жа час паганства сваёй наяўнасцю ёсць феноменам без доказаў, яго нельга выявіць эксплiцыдна, хіба толькі што знаходзіць на археалагічны манер яго рэцэпцыі ў сучаснай хрысціянскай ці атэістычнай свядомасці. Паганства не можа з'явіцца ў хоць якой пэўнай форме, бо на той час яно не можа існаваць як такое. Абдзіраловіч кажа пра яго экзістэнцыяльны характар, аб яго суб'ектыўнасці ў свядомасці беларусаў. Фармальна яго выявіць немагчыма, яно існуе як модус суб'ектыўнасці ў чалавеку, не выходзячы ў той жа час на аб'ектыўна-фармальны ўзровень. Дэ юрэ, то бок фармальна паганства няма і яно не можа існаваць на пачатку XX ст. Дэ факто, то бок экзістэнцыяльна яно існуе, як сапраўдная рэлігійнасць, як па-занацыянальная суб'ектнасць, суб'ектнасць пазбаўляеная штампаў аб'ектыўнасці, то бок таго, што забівае саму рэлігійнасць, пераводзячы яе ў плоскасць канфесіянальнасці.

Рэлігійнасць не можа і не павінна абслугоўваць нацыянальнае. Больш таго, рэлігійнасць сама па сабе не можа абслугоўваць матэрыяльныя канструкты, яна вольная ад матэрыяльнасці і ад гістарычнасці. Рэлігійнасць можа быць экзістэнцыйнай, анталагічнай, першаснай за нацыянальнае, гістарычнае і іншае аб'ектыўнае. Любое звядзенне рэлігійнасці да пэўнай аб'ектыўнасці здымае саму рэлігійнасць. Такім чынам здымаючы рэлігійныя формы, экзістэнцыя прыходзіць да рэлігійнай атараксіі, да вяртання рэлігійнасці яе пачэснай спадчыны. Вызваленне ад аб'ектыўнасці рэлігійнага дазваляе забыцца на гвалт і прыніжэнні, выкрываючы

таго, хто раней быў занядбаны, суб'ектам з поўным правам на экзіставанне.

Вызваленне ад гісторыі

Пасля разгляду рэлігійна-культурніцкага зрэзу Абдзіраловіч датыкаецца да фармалізаванай ідэі, ідэі, якая ў сваёй форме набывае адзнакі месіянізму ці імперыялізму. Абдзіраловіч крытыкуе як месіянізм заходні, так і місіянізм усходні. Паміж імі, імпліцыдна, Абдзіраловіч знаходзіць анталагічнае адрозненне. Калі заходні месіянізм размяркоўвае сваю кампітэнцыю па лакальных маштабах, то месіянізм усходнега ўзору сапраўды здзіўляе сваёй глабальнасцю і ўсеаб'емнасцю. У той жа час, у рэчаіснасці гэтая анталагічная розніца рэдукуецца да нуля, так як месіянізм першага кшталту, так і другога аднолькава вядуць да крыві і людажэрства, а розніца ў іх толькі што ў «назовах, лёзунгах».

У той жа час гэтыя формы дзяржаўнага гаспадарання абапіраюцца на адну і тую ж парадыгму. Як месіянізм польскі, так і месіянізм расейскі выводзяць свае правы з гісторыі. Гісторыя для іх з'яўляецца легітыматарам і забойстваў, і гвалту, і экспансійнай дзейнасці. Менавіта гісторыя здольна апраўдаць тое, што з пункту гледжання маралі апраўдаць немагчыма. Калі польскі месіянізм вымушаны быў знікнуць у Другой Сусветнай вайне, то месіянізм усходні працягваў існаваць нават пасля краху Расійскай Імперыі ў выглядзе савецкага камунізму. Абапіраўся ён на марксізм, які у сваіх метадалагічных устаноўках карыстаўся гістарыцызмам, то бок аб'ектыўнасцю гістарычных законаў; такім чынам апраўдывалася як само існаванне Савецкага Саюзу, так і яго савецкая дзейнасць.

Калі напачатку месіянскай савецкай мары, пад час рэвалюцый, бамбавання, тэрору і забойстваў усё апраўдывалася светлай будучыняй, то непасрэдна з'яўленне самаго Савецкага Саюзу выводзілася з аб'ектыўнага стану рэчаў у мінуўшчыне. Менавіта аб'ектыўнасць і дэтэрмінічнасць гісторыі ў яе гегелеўска-марксіцкім варыянце рабілі беспадстаўнымі роздумы аб іншай магчымасці развіцця падзей.[3] Падзеі з дэтэрмінічнай няўхільнасцю прыводзілі да з'яўлення Савецкага Саюзу і яго легітымацыі як у часе, так і ў прасторы. Больш таго, гэтая лінія прывяла да з'яўлення істмату, дэтэрмінічнай дактрыны, якая з яшчэ большым імпэтам легітымавала як саюзную дзейнасць, так і з'яўленне самаго Саюзу.[4]

Менавіта з перспектывы месіянізму робіцца зразумелай забарона як польскімі ўладамі, так і расейскімі, а потым савецкімі на беларускую гісторыю. Месіянізм знаходзіць сваю легітымнасць

3 Больш падрабязна і аўтарытэтна гэтыя меркаванні можна прачытаць у: Камю А. Бунтарь // Камю А. *Миф о Сизифе. Бунтарь*. Мн.: ООО «Попурри», 2000. С. 325–425.

4 Варта азнаёміцца з галоўным ідэялагічным творам СССР па легітымацыі самаго СССР, см.: *Основы марксистско-лениской философии*. Учебник. М.: Политиздат, 1971. С. 219–237.

у аб’ектыўнасці гісторыі, у той жа час аб’екты месіянізму не павінны карыстаць з гісторыі, каб не быць апраўданымі ў вачах таго ж месіянізму. Месіянізм, як польскі, так і расейскі, а потым савецкі нарадзілі псіхічную траўму ў беларускай ментальнасці на гістарычную спадчыну. З-за ўціску гэтых месіянізмаў беларускі народ заўсёды павінен быў апраўдывацца за ўласную мінуўшчыну. Праз дзеянні месіянізму беларускі народ атрымаў культурную залежнасць ад гістарычных законаў. Нават пасля набыцця незалежнасці Беларуская джяржава павінна была рабіць тое, што ёй ня трэба было рабіць – то бок апраўдывацца за сваё з’яўленне, разбіраць уласную гісторыю і з гэтай гісторыі выводзіць свой генезіс, тым самым легітымуючы ўласнае існаванне.

У той жа час легітымацыя праз гісторыю – штучнае легітымаванне, якое было насаджанна агрэсіўнай дзейнасцю чужога, штучнага месіянізму. Фізіялагічная залежнасць ад гісторыі ёсць залежнасцю ад трывалай формы, якая так патрэбна месіянізму, і якая толькі замінае дзяржаўнаму ўтварэнню без замахаў на глабальнае валадаранне. Месіянізм робіць закладнікамі гісторыі падначаленыя народы, і вось ужо беларусы павінны апраўдывацца перад расейцамі і палякамі, што ў іх таксама ёсць гісторыя, што яны таксама маюць права на існаванне. Менавіта гэта і спрабуе перадухіліць Абдзіраловіч, кажучы пра тое, што ў змаганні з чужымі месіянізмамі варта не стварыць свайго ўласнага.

Трэба звярнуць увагу, што Абдзіраловіч нідзе не апраўдывае культурны заняпад беларускага народу аб’ектыўнасцю гістарычных законаў. Толькі напачатку тэксту ён піша, што *«беларускі народ не стварыў выразнай культуры, дык гэта дзеля таго, што ў гістарычнай спадчыне яго была вялікая трагедыя народнага духу»*. То бок кропкай росту і легітымацыяй з’яўляецца не гісторыя, а менавіта трагедыя. Адсюль не аб’ектыўныя законы вінныя ў занядбанасці культурнай і духоўнай, але ж суб’ектыўны парыў, трагедыя духу, няшчасці, якія адбіліся на духоўным жыцці жахліваю пячаткай. З гэтага аб’ектыўнасцю нельга штосьці апраўдаць, ў той час як суб’ектыўным, маральным крахам можна апраўдаць хаця бы сваю занядбанасць.

Менавіта суб’ектыўная, духоўная трагедыя вызваляе з аб’ектывізму гістарычных формаў, якія карыстаюць з ілюзорнай аб’ектыўнасці гістарычных законаў. Аб’ектыўнасць ператвараецца ў разумовую штучнасць, калі яна паўстае перад тварам суб’ектыўнай духоўнай трагедыі. Так у барацьбе паміж забойствам і гістарычнай неабходнасцю заўсёды будзе перамагаць смерць, а ў споры паміж слязьмі дзіцяці і дэтэрмінічнай гістарычнай неабходнасцю гэтых слёз будуць перамагаць менавіта слёзы, а не неабходнасць.

Гістрычнае апраўданне заўсёды цягне да формаў гістарычнага месіянізму. Паміж таго, што месіянізм сам сябе губіць у аб’ектыўнасці гістарычных законаў, ускосна ён яшчэ падаўляе маральную ці духоўную суб’ектыўнасць у тых народаў, якія падначальвае. Месіянізм робіць закладнікаў гісторыі, прапануючы за-

быцца на ўласную суб'ектыўнасць. Забыць на свае перажыванні, скараючыся перад гістарычнай неабходнасцю, тым самым падыходзячы да маральнай і этычнай дэградацыі.

Гістарычныя формы падаўляюць кампетэнцыю пакутаў. Пакуты рэдукуюцца да ўскоснай неабходнасці ў дасягненні наканаваных рэзультатаў. Месіянізм карыстае пакуты як ускосную, нежаданую, але ў той жа час фізічна неабходную з'яву ў плыні гісторыі, якая ўзгоднена з аб'ектыўнасцю гістарычных законаў.

Вызваленне ад сябе

У апошняй частцы эсэ, дзе Абдзіраловіч разбірае формы чалавечага жыцця і прапануе ліючыюся форму як аптымальны тып, выкладаецца крытыка як на ўсходнія мадэлі чалавечага жыццяскладу, так і на заходнія. Для Абдзіраловіча сапраўды не мае вялікай розніцы паміж калектывізмам усходнега ўзору і індывідуалізмам заходнега. І сапраўды, усходне-камуністычны калектывізм, пазбаўляе чалавека суб'ектнасці і суб'ектыўнасці. Татальнасць, якой ёсць калектыў, сваёй надсуб'ектнасцю прэзэнтуе сабе правы на аб'ектыўнасць. Гэтая аб'ектыўнасць выкрываецца ў таварышчыцкіх судах, калі ганьбіцца не проста іншы, але непасрэдна ўдзельнік усяго супольніцтва. Супольніцтва не можа знаходзіцца ў суб'ектыўнасці, бо суб'ектыўнасць падаўлена колькасным складам супольнасці. Супольнасць ператвараецца ў гамагенны аб'ектыўны асяродак, хоць і яго аб'ектыўнасць з'яўляецца такой жа хімерай, як і папярэднія два феномены, разгледжаныя вышэй.

Сапраўдная суб'ектыўнасць вынішчаецца гамагеннай супольнасцю. Супольнасць імкнецца да аб'ектыўнасці. Заяўляецца, нібы супольнасць ведае і сапраўды аб'ектыўна ўпэўнена ў кожным сваім руху. Выбар супольнасці ёсць аб'ектыўны выбар, пазбаўлены жывой суб'ектыўнай волі. Гэта выбар, які з'яўляецца сам, які выходзіць з кантэксту гістарычнай плыні падзей, які па сутнасці сам выплывае з метафізічнага асяродку без залежнасці і жаданняў тых, хто прамаўляе гэты выбар. Выбар як суб'ектыўнасць, пазбаўлены хоць пэўнай частцы свабоды. Супольнасць запрыгонена і знаходзіцца ў закладніках асабістай аб'ектыўнасці. Па сутнасці, супольнасць не можа выбіраць, яна як надсуб'ектыўная татальнасць толькі прамаўляе пэўны выбар, які не з'яўляецца рашэннем як такім, гэта ёсць толькі вузлавым дзеяннем, якое з'яўляецца наступствам усяго зрэзу дэтэрмінічнай рэчаіснасці.

Калектывізм не проста апелюе да аб'ектыўнасці, ён свядомым чынам адмаўляецца нават ад напамінаў пра суб'ектыўнасць. Гэта яму дазваляе апраўдываць усё што заўгодна, ператвараючы супольнасць у таталітарную машыну. Татальнасць у сваёй аб'ектыўнасці знаходзіць сябе ўсемагутнай, а ўсемагутнасць, складзеная з хімерычных агрэсіўных памкненняў, не можа не прывесці да гвалту і крыві. Татальнасць заўсёды апраўдана двойчы, спярша яна апраўдана дэтэрмінізмам падзей, другасна яна апраўдана паза-суб'ектыўнасцю.

Татальнасць калектывізму падначальвае сабе кожнага ўдзельніка татальнасці, робіць яго закладнікам аб'ектыўнасці, такім чынам ніхто не можа быць вольным ад каральнай машыны супольнасці. З гэтага прасцей навесці паклёп на іншых, чым тэрмінова чакаць пакуль паклёп навядуць на цябе. Татальнасць ператвараецца не ў кругавую паруку, а ў аб'ектыўнае, па-засуб'ектыўнае судзілішча, дзе аб'ектыўнасць, крок за крокам, вынішчае суб'ектывісцкія праявы ў сабе самой, паступова выдаляючы чалавека са свайго складу[5], як суб'ектыўны элемент.

Заходне-буржуазны індывідуалізм уяўляецца больш адмысловай формай чалавечай аб'ектыўнасці. Гэтая форма перажыла ўсе індывідуалістычныя катастрофы, пераплаўляючы іх у золата сваёй спадчыны. Ні сацыялістычныя рэвалюцыі, ні камуністычныя бунты, ні нават фашысцкая Германія не змаглі пераадолець гэтую чалавечую форму. Індывідуалізм усё гэта пераплавіў на свой манер, прымусіўшы слугаваць сабе. Але заходні індывідуалізм таксама церпіць ад гвалту аб'ектыўнага. Экзістэнцыялізм як лепшы рэпрэзентант гэтай буржуазнай ідэалогіі прапануе шэраг пастулатаў, але гэтыя пастулаты не вырашаюць справу.[6]

Экзістэнцыялізм – гэта філасофія адзіночкі, індывідууму, чалавека, які хварэе пэўнай рабінзанадай, па сутнасці як і ўвесь вектар гістарычнага развіцца заходнееўрапейскай філасофіі. Экзестэнцыйны чалавек – гэта адзінокая сутнасць, якая можа і хацела бы знайсці іншага, але знайсці не можа. Яна вымушана рабіць выбар, але выбар у яе выклікае млосць, як выклікае млосць і адказнасць, якая ідзе разам з выбарам. Калі ва ўсходне-камуністычным асяродку іншы быў імплантаваны ў аб'ектыўную татальнасць супольнасці, то ў экзістэнцыялізме іншы рэдукаваны да асабістага альтэр-эго. Гэта іншая сутнасць аднаго і таго ж чалавека.

Калі іншы па сутнасці з'яўляецца не-іншым, а ўсё тым жа індывідуумам, то кожнае суб'ектыўнае вырашэнне гэтага індывідуума набывае адзнакі аб'ектыўнасці. Суб'ект па-за супольнасцю па-просту не можа прэзентаваць сваю суб'ектыўнасць, бо гэтай суб'ектыўнасці няма праз каго выявіцца. Гэтая суб'ектыўнасць ператвараецца ў аб'ектыўнае вырашэнне, якое робіць з індывідуума пэўную татальнасць, якая ўжо размяркоўваецца не па супольнасці, але па аднаму чалавеку, ператвараючы студэнта-разначынца ў забойцу, а выключна і аб'ектыўна шчырага абвінавачанага – павешаным. Памнажэнне ўласных шызафрэнічных сутнасцей адчыняе па-заэтычныя магчымасці, тым самым ствараючы калектыўную сістэму ў асобна ўзятым індывідууме.

---

5 Каб лепш зразумець гэтую сітуацыю варта азнаёміцца з раманам А. Шчыпёрскі, гл.: Шчыпёрскі А. Імша за месца Арас // *ARCHE*. 2004. № 4.

6 Тут экзістэнцыялізм узяты ў сартраўскім варыянце, таму маюцца відавочныя алюзіі на эсэ *Экзістэнцыялізм – гэта гуманізм* і раман *Млосць*.

Гэтая аб’ектыўная татальнасць адной асобы цалкам верагодна вытварае ўяўленне пра чалавека як пра праект. Яе аб’ектыўныя рашэнне вытвараюць вектар развіцця гэтага праекту. Па сутнасці, рэзультат, як і ў любым добрым грэцкім трактаце, заўсёды будзе знаходзіцца перад работай, тым самым саму работу змяшчаючы ў вектаральны напрамак дэтэрмінічна-тэхналагічнага развіцця падзей. Па сутнасці праект мае месца толькі тады, калі ўжо першапачаткова быў вядомы рэзультат, то бок чым гэты праект павінен скончыцца. Аб’ектыўны ж вектар рашэннеў суб’екта дапамагае стварэнню гэтага праекту. У гэтай аб’ектыўнай сітуацыі суб’ект не мае права на памылку. Ён заўсёды будзе закладнікам сваіх аб’ектыўных рашэнняў, вымушаны, як заўзяты стоік, прытрымлівацца адной, абранай лініі па дасягненню праектнай патрэбы, практычна як Гегелеўская гісторыя, аб’ектыўнаімкнучаяся да абсалютнага духу. Суб’ект вымушаны залежыць ад сябе, ператвараючы сябе ў закладніка сябе самога.

Ліючаяся форма выкрывае і здымае гэтыя супярэчнасці. Яна вызваляе чалавека ад сябе самога, прэзэнтуючы прарыў у суб’ектыўнасць. Яна ўладкоўвае індывідуальнае ў супольнасці, тым самым пакідаючы без рэдукцыі як супольнасць, так і індывіда. Ліючаяся форма – гэта суб’ектыўнасць, якая можа выявіцца толькі ў супольнасці. Сама ж супольнасць ствараецца праз аб’яднанне гэтай суб’ектыўнасці ў сіндыкальнае цэлае. Гэта не гамагенная прастора, якая вынішчае то індывіда, то супольнасць. Гэта сіндыкальнае адзінства, дзе праз выяўленне суб’ектыўнага выяўляецца ўсё цэлае.

У ліючайся форме няма і не можа быць аб’ектыўнасці, бо аб’ектыўнасці няма на чым быць заснаванай. Ліючаяся форма прыадчыняе адказанасць, размяркоўваючы яе не толькі ў кампетэнцыі над сабой, але і над усёй супольнасцю. З іншага боку, гэта і падзяленне адказнасці, калі ўласна адказнасць падзяляюць і іншыя суб’екты гэтай сіндыкальнай супольнасці, у адрозненні ад супольнасці таталітарнай, дзе адказнасць не падзяляецца, але вынішчаецца.

У гэтай прасторы, па сутнасці, немагчымы ніякія апраўданні прыніжэнню суб’ектыўнасці, бо на суб’ектыўнасці гэтая супольнасць будуецца. Усе формы, якія абапіраюцца на аб’ектыўнасць, няхай то канфесія, месіянізм, калектывізм ці індывідуалізм, – не проста адмаўляюцца, але нават вынішчаюцца са свядомасці. Жыццё ў ліючайся форме заўсёды разумее, што кожная спроба ўладкаваць аб’ектыўнасць у сапраўдным жыцці вядзе да таталітарнага калапсу.

НАЦЫЯНАЛЬНЫ БЕЛАРУСКІ ПРАЕКТ: *PRO ET CONTRA*

Вольга Давыдзік[1]

Abstract

In this article the dynamics of an official political sector in the frameworks of the category of national building is analyzed. The basic conclusion is the recognition of the failure of the authorities concerning the process of designing of a uniform, stable and monolithic national project. Categories of justice, patriotism, a fair life and others which circulate in the frameworks of libertarian and communitarian theories are in this respect analyzed and have a pervert value in the relation to Belarusian political reality. Besides the process of integration of Belarus as a subject of world politics to the context of the European community gets in the field of the analysis. Thereupon the concept of Another as Enemy is maintained in whom manipulation mechanisms is revealed. Thus the category of the national building process is considered where the designing of national identity leads to anonymous individual in the society and the category of the nation is reduces to zero in the tideway of duplicating of national symbols.

Keywords: nation-building, justice, patriotism, good life, order, identity, Enemy.

1. Афіцыйны ўладны дыскурс і ягоныя вітальныя сэнсы

Для айчынных інтэлектуалаў асэнсаванне праблем, звязаных з «беларускасцю», часцей за ўсё ўпіраецца ў асэнсаванне палітычнай рэальнасці Беларусі і тых палітычных сіл, якія тут ствараюць ландшафт. Тады мы атрымоўваем дзве, як мінімум, нацыянальныя ідэі, два вобраза культуры, дзве гістарычныя мінуўшчыны і дзве палітычныя будучыні для адной краіны. Маюцца на ўвазе афіцыйны ўладны апарат і апазіцыйныя яму грамадскія аб'яднанні і партыі. Безумоўна, нельга атаясамліваць гэтыя ўтварэнні з гамагеннымі. Бо ўнутры іх існуюць розныя праграмы і вобразы палітыкі. Аднак можна казаць пра пэўнае супрацьстаянне, сыходзячы з дыскурсаў уладарання ды аўтаноміі.[2]

[1] Вольга Давыдзік – магістар філасофіі, малодшы навуковы супрацоўнік Інстытуту філасофіі НАН РБ (г. Мінск, Беларусь).

[2] Вагнер П. *Говорить о политике: о задачах посттоталитарной политической философии.* [Электронный ресурс] Режим доступа: www.boell-bremen.de.

Трэба адразу акрэсліць, што маецца на ўвазе пад афіцыйным дыскурсам. Афіцыйны дыскурс, згодна пададзенай класіфікацыі Г. Йофэ[3], атаясамляецца з уладным апаратам, цалкам падпарадкаваным асобе прэзідэнта А.Г. Лукашэнкі, разам з ідэалагічнымі ворганамі ды ўтворанымі дзеля здзяйснення ідэалагічнага курсу партыямі ды арганізацыямі (БРСМ, РГА «Белая Русь», ЛДПб), якія ёсць прадстаўнікамі таго нацыянальнага праекту, згодна з якім

> «вядучай сацыяльнай устаноўкай беларускай дзяржаўнасці і яе ідэалагічнай платформы, *гуманістычнай па сваёй накіраванасці*, з'яўляецца аптымальнае спалучэнне цэнтралізаваных гарантый і індывідуальнага працоўнага ўнёску ў росквіт дзяржавы. Толькі эфектыўная праца можа быць крыніцай эканамічнага і сацыяльнага поспеху асобы і дзяржавы» (курсіў мой. – *В. Д.*)[4].

Папярэдне, трэба акцэнтаваць увагу на тым, што будаванне сацыяльна справядлівай дзяржавы ўкладаецца ў нарматыўны панятак нацыянальнага праекту на прынцыпах гуманістычнасці ды салідарызаванасці членаў грамадства пад цэнтралізаваным забеспячэннем гарантыяў. Гэтая мадэль ёсць чымсьці набліжаным да сфармаванага светапогляду ці ўкладзенага космасу, які наследуе ад СССР[5] адукацыйныя ды эканамічныя інстытуты – найгалоўнейшыя элементы, што забяспечваюць функцыянаванне сістэмы ды з'яўляюцца асноўнымі кропкамі ціску ідэалагічнай машыны. З гэтай цытаты выводзіцца той самы выпадак, калі гуманістычнае памкненне ва ўладным апараце ёсць прычынай да фармавання рэпрэсіўнага кіравання. Бо, вядома, як толькі ўладная воля, што імкнецца здзейсніць сябе ў шырокім публічным кантэксце і падпарадкаваць яго задачы здзяйснення ўладнага механізму, вынаходзіць маральнае апраўданне дэспатычнасці свайго характару, тады, звычайна, гэтым маральным падмуркам становіцца гуманістычная ідэя забеспячэння грамадства згодна гатовым прынцыпам *добрага жыцця*[6]. Такая небяспечная для грамадства тэндэнцыя – прадукаваць вобраз добрага жыцця, прынцыпы якога эксплікуюцца ў афіцыйных дзяржаўных дакументах, – прыводзіць да занядбання працэдурнасці палітычнага працэсу ды ўтварэння цэнтралізаванай сістэмы размеркавання дабротаў, абуджае памкненне да салідарызацыі грамадскай супольнасці з уладнымі праграмамі.

Таксама вядома, што прэзідэнт не ёсць тым самастойным фігурантам, які фармуе прынцыпы ідэалагічнай свядомасці: ён магчыма толькі сцвярджае іх адэкватнасць ці сведчыць, што ў гэтым рэчышчы няма значных зменаў. Менавіта з той пазіцыі, што крыніца ўладнае волі ёсць выдаленым з працэсу стварэння ідэалогіі белару-

---

3 Йофэ Г. Культурныя войны, пошукі душы і беларуская ідэнтычнасць. [Электронный ресурс] Режим доступа: www.eep.sagepub.com/

4 *Галоўныя прынцыпы дзяржаўнай палітыкі Рэспублікі Беларусь.* [Электронный ресурс] Режим доступа: www.president.gov.by/

5 Тамсама.

6 Тэрмін Ч. Тэйлара.

скае дзяржавы, можна казаць, што ёсць пэўнае ўяўленне пра нацыянальны праект у калялукашэнкаўскіх колах, у тых, хто прыблізна да пачатку 2007 г. ствараў слой носьбітаў крэольскае свядомасці[7], але ня ў тых, хто звычайна агучвае прапісаныя ў дакументах ды падручніках ідэалагічныя пазіцыі. Такім чынам, прэзідэнт у Рэспубліцы Беларусь ёсць, так бы мовіць, кропкай прадукавання ўладных імпульсаў, ён ёсць памкненнем ды матывацыяй да стварэння надбудовы (культурнай, ідэнтычнаснай, палітычнай) у той самы час, калі ён увасабляе сабой базіс палітычнага працэсу, культурнага фармавання ды атаясамлення сябе з да-мадэрным паняткам нацыі. З гэтага, прэзідэнт Рэспублікі Беларусь не ёсць крыніцаю ідэалогіі, але яго фігура ёсць ацялесненым санкцыянаваннем яе прынцыпаў. Гэтая роля збліжаецца з постаццю «правадыра нацыі», альбо «настаўніка народу» (вобраз настаўніка быў асаблівым чынам тыражаваны за савецкім часам, ды й зараз традыцыя мае сваю працягласць на постсавецкай прасторы), і таму, з аднаго боку трансцэндуе яго за межы сацыяльнасці, падкрэсліваючы тым самым ягоную адметнасць (пакліканасць), а з іншага боку, пазбаўляе яго ананімнасці, якая была б натуральнай для інстанцыі, што практыкуе дэспатызм.

«Скруціць галаву Лукашэнку, ускочыць у крэсла самім і разбамбіць краіну» – гэта сведчанні нацыі пра стабілізацыю надбудовы, чарговае пацверджанне таго, што з боку ідэалагічнага апарату мы маем нязменнае ўяўленне пра тое, якім чынам фармуецца нацыянальны праект і якім чынам тут размеркаваныя сілы. З пазначэння таго, якім чынам размяркоўваюцца палітычныя сілы ў краіне, выводзіцца і уяўленне пра развіццё нацыі: яно ніякім чынам не звязанае з уласным светапоглядам сацыяльнага актара. Прывядзем яшчэ адну цытату з *Галоўных прынцыпаў дзяржаўнай палітыкі*:

> «У Беларусі склалася эфектыўна дзеючая сістэма справядлівага размеркавання ўзнагароджання за працу, сацыяльнай абароненасці маламаёмных грамадзян і павышэння сацыяльнай абароны насельніцтва ў цэлым. Задача цяпер ставіцца так: законы Рэспублікі Беларусь аб чалавеку, яго патрэбах павінны быць эталонамі сацыяльнай справядлівасці».[8]

Панятак справядлівасці, які кожны раз узнікае на авансцэне, прыцягвае да сябе ўвагу і спрабуе розным чынам спраўдзіць пазітыўнасць свайго сэнсавага кантэнту. Да прыкладу, паводле лібертарыянца Р. Нозіка[9], размеркавальная справядлівасць, якая

---

[7] Пасля падзеяў 2006 на Плошчы можна казаць пра пэўныя зрухі ва ўладным афіцыйным дыскурсе. Цяпер адчуваецца пашырэнне межаў гістарычнае мінуўшчыны да ВКЛ і паглыбленне культурных слаёў да тых артэфактаў (музыка, мастацтва, літаратура, культурныя героі), якія лічыліся належнымі да неафіцыйнай (апазіцыйная) культуры.

[8] Гл.: *Галоўныя прынцыпы...*

[9] Нозік Р. Размеркавальная справядлівасць // *Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі*; уклад. і ўводз. Я. Кіша; пер. з анг. І. Карпікава,

найчасцей фігуруе ў стасунку дзяржавы да грамадства, прывязаная да пэўных параметраў («пабежнае размеркаванне»), правакуе стварэнне цэнтралізаванай сістэмы размеркавання. Тады справядлівасць пазбаўляецца сваёй гістарычнасці. Тыя факты, якія прывялі да тых ці іншых вынікаў размеркавання, больш ня будуць улічвацца, у іх адпадае патрэба, бо па рэзультатах размеркавання, якой бы колькасцю дабротаў ні валодаў кожны індывід, галоўным прынцыпам застаецца сам механізм размеркавання, ягоная эфектыўная праца. Такім чынам, сістэма размеркавальнай справядлівасці можа быць толькі на палову празрыстай для індывідаў, якія ёсць кропкамі высілкаў гэтай сістэмы. Да таго ж, індывіды могуць цалкам быць незацікаўленымі ў тым, каб перад імі разгортваліся ўсе ступені працэсу размеркавання сацыяльных дабротаў, бо для іх наступае момант, калі ўладны апарат, які па сутнасці ўтрымлівае манаполію на ўсе рэсурсы, даброты ды інструменты эканомікі, пераконвае іх у эфектыўнасці падобнага размеркавання.[10] У беларускім уладным апараце, а прыватна, у межах ідэалагічнага воргану, робіцца стаўка на тое, каб пераканаць сацыяльных індывідаў у справядлівасці размеркаваўчай сістэмы, што абапіраецца на сістэму «сацыяльных заахвочванняў». Гэта значыць, што кожны працоўны ўклад мае сваю адпаведную структуру ўзнагародаў, якая непразрыстая для індывіда, але спрацоўвае на прынцып задавальнення.

Апроч гэтага, сістэма сацыяльнага заахвочвання функцыянуе і падтрымліваецца дзякуючы ўкладзеным туды вітальным сэнсам ня толькі панятку «справядлівасць», але й дапасаваных паняткаў «патрыятызму» ды «нацыі», якія дазваляюць найбольш шчыльную кансалідацыю вялікай супольнасці, атрыманне палітычных дывідэнтаў ад гэтай супольнасці ды індульгенцыі на размеркаванне рэсурсаў.

Згодна з развагамі Ч. Тэйлара, патрыятызм ёсць менавіта той масай сэнсаў, якія забяспечваюць карэляцыю паміж свядомасцю

В. Лук’янава, В. Вайткевіча; пад рэд. У. Роўды. Мн.: Тэхналогія, 1999. С. 188.

10 Запэўненні ў эфектыўнасці эканамічнай палітыкі прынцыпова характэрны для любога ўладнага апарату, але ў таталітарных сістэмах такія запэўненні становяцца літаральна назойлівымі амаль да абсурду. Так, на пытанне журналіста Еўраньюс: «Господин президент, финансово-экономический кризис затронул и Белоруссию. Сильно он ударил по стране?» – прэзідэнт Беларусі заявіў наступнае: «Что касается финансового кризиса, то он бы нас вообще не коснулся. Мы не бросили свою экономику на “Уолл-Стрит” или же на какую-то другую биржу. Но из России, вы это знаете, когда россияне все встали в очередь в банки и начали менять рубли на валюту, на доллары, переводить в евро, он немного коснулся и нас. Поэтому мы часть золотовалютных резервов направили на поддержание нашей валюты. И вынуждены были, чтобы получить, в том числе кредиты от Международного валютного фонда и прочее, где-то девальвировать процентов на 20 нашу валюту» (см.: Интервью Лукашенко телеканалу Euronews. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.telegraf.by/in_belarus/point/17730.html).

сепараванага індывіда ды супольнасцю, надае вагу ды анталагічны сэнс мы-ідэнтычнасцям. У гэтых стасунках панятак патрыятызму грае выключную ролю, бо менавіта ягонае афектыўнае тыражаванне прыводзіць да еднасці і да магчымасці сумеснага пражывання[11]: заклапочанасць лёсам усіх тых, невядомых прыватнаму «Я» ананімных асобаў, пераўтвараецца ў тэматызаванае поле спарадычных сэснаў, дзе паўстаюць вобразы нацыянальных герояў ды ахвяраў іхнага гераізму – дзяцей, жанчынаў ды старых. Падобная тэматызацыя гамагеннай прасторы ёсць цалкам рацыяналізаваным працэсам цэнтралізацыі асноўных механізмаў кіравання ды ўладарання над грамадскай супольнасцю.

Тэйлар уважае, што патрыятызм ёсць адзіным апірышчам свабоды ды фармуе стаўленне грамадскай супольнасці да сябе як да цэласці і да ўладнага апарату, з якім ёсць патрэба карэляваць стасункі. Аднак гэтая тэза, безумоўна, спрацоўвае ў краінах з развітою самасвядомасцю грамадскай супольнасці ды з дэмакратычным палітычным ладам. Тады як для Рэспублікі Беларусь патрыятызм разам са справядлівасцю застаецца паняткам апальным ды маніпуляцыйным. У гэтым механізме асноўнымі карэлятамі патрытызму паўстаюць, безумоўна, лібідыяльны вобраз Ворагу, як Іншага, ці Чужынцы ды вытворная адсюль апазыцыя сваё/чужое. Гэтыя прадукты раскладання патрыятызаванай ідэалогіі ва ўмовах дэспатызму ёсць тымі межамі, якія накладаюцца на грамадскую супольнасць і перафармоўваюць яе ў крыніцу палітычных дывідэнтаў. Такім чынам, грамадская супольнасць пераўтвараецца ў носьбіта зацвярдзелых уяўленняў пра добрае жыццё, што ўзмацняе пачуццё патрыятызму ды фармуе патрэбу ў справядлівай дзяржаве ды ў абароне гэтай справядлівасці.

Калі панатак «добрага жыцця» з'язляецца вітальнай кропкай падтрымлівання ідэалогіі, то для дэмакратычнага грамадства такі панятак ў строгім сэнсе адсутнічае. Ёсць пэўныя працэдуры, якія вызначаюць прыдатнасць той ці іншай рэформы для грамадскай супольнасці, ці выяўляюць выпадкі злоўжывання ўладай. Для працэдурнага лібералізму, дадае Ч. Тэйлар, неабходным момантам застаецца фактар альтруістычнага аб'яднання людзей у супольнасць (факт патрыятызму), які й забяспечыць платформу для быццяразам, і тады панятак патрыятызму абіраецца ў якасці анталагічнага прынцыпу ўтварэння віртуалізаванай цэласнасці: не з прычынаў атрымання палітычных прывілеяў, але з прычыны карэляцыі самасвядомасці з калектыўнай свядомасцю, з прычынаў узмацнення грамадскага хаўрусу дзеля таго, каб супольная гісторыя не перарывалася. Неабходнасць самарэпрэзентаванасці ёсць звязанаю з мадэрным уяўленнем пра нацыю і жахам перад тварам знікнення, што ўвесь час праследуе дэспатычныя рэжымы, бо постаць лідэра нацыі звычайна звязваецца з гарантыяй існавання гэтай нацыі, ейнае ўкарэненасці ў глабальны спектар палітычных дзеянняў.

11 Тэйлар Ч. Непаразуменні ў ліберальна-камунітарысцкай дыскусіі // *Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі...* С. 446

Такім чынам, асноўнымі кропкамі палітычнага ўплыву дэспатычнага рэжыму, у прыватнасці беларускага, ёсць патрыятычнае пачуццё ды размеркавальная справядлівасць, якая базуецца на пэўных параметрах таго, якім чынам атрымоўваецца размеркаванне рэсурсаў паміж удзельнікамі працоўнага працэсу, аднак не ўлічвае гісторыі атрымання гэтых рэсурсаў, што вынікае непасрэдна з *Галоўных прынцыпаў*. Згаданыя акалічнасці эксплекуюць памкненне ўсталяваць дамінаванне Парадку, як стрыжню, ці кропкі фармавання космасу нацыі, выйсце з якога раўняецца выйсцю ў хаотычную адсутнасць бюракратычнай структуры.

2. Канцэпт «Парадку» як базавая стратэгія нацыянальнай ідэі

Звернемся больш дэталёва да канцэпцыі парадку. Баўман аналізуе практыкі ўсталявання парадку ў якасці пэўнай інтэлектуальнай практыкай, культурнай стратэгіі класіфікацыі, аб'яднання ў групы, развядзення па розных прыкметах, усталявання межаў, класаў, відаў, родаў, інш. Такім чынам, выбудоўваецца *культура рознасцяў*, якая ёсць прадуктам гэтага раздзялення, але не ягонаю матывацыяй.[12]

Сам канцэпт парадку таксама аналізуецца ў маштабе працэсу глабалізацыі і вызначаецца як палемічная катэгорыя, бо мае розныя канатацыі для тых, каму належыць улада, і для тых, над кім яна здзяйсняецца. Цэнтральнае месца пры аналізе Парадку належыць тэорыі Кроз'е – *«зачыненыя сістэмы» бюракратычнай інстытуцыі*, што здзяйсняюць уладны механізм, абапіраючыся на парадак і «рутинность» сваіх дзеянняў у вачох грамадства, ды выкарыстоўваюць «парадак» у якасці прынцыпу дэскрыдытацыі супрацьлеглага боку, што павінен вызначацца як хаос і адсутнасць стабільных повязяў. Глабалізацыя ў гэтым сэнсе становіцца тым, што выходзіць з-пад кантролю тых, хто мусіў кантраляваць і планаваць распаўсюд повязяў: яны апынаюцца спантанымі, выходзяць з-пад кантролю і не ўкладаюцца ў межы планавання. З гэтага, *сусветны парадак* змяняецца на *новы сусветны беспарадак,* ва ўмовах якога свет становіцца непадпарадкавальным ніякім разлікам, планаваннем, але ў ім пануюць стыхійнасць, безкантрольнасць і непадпарадкаванасць «людзям за пультам».

Парадак становіцца сінонімам таталітарнасці і падпарадкаванасці, гэта тое, што замінае свабоднаму, вольнаму развіццю, пакідае ў свеце без мабільнасці і здольнасцяў да моцы. Энтрапійны ўзровень павялічваецца, і менавіта такое развіццё свету становіцца знакам улады, бо няма больш патрэбы ў нарматыўным рэгуляванні і заканадаўчых машынах. Уладныя эліты атрымліваюць новыя сродкі кіравання і метады ўладнага кантролю праз ненадзейнасць

[12] Бауман З. Локальный порядок на фоне глобального хаоса // *Индивидуализированное общество*; пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005. [Электронный ресурс] Режим доступа: www.yanko.lib.ru/

паноўнага грамадскага і сусветнага ладу, праз зменлівасць і хаатычнасць повязяў.

Усё большая глабалізацыя свету, усталяванне стыхійнага прынцыпу наладжвання сувязяў прыводзіць да віртуалізацыі прасторы. Гэта яшчэ адзін з чыннікаў павелічэння хаосу, бо адбываецца *дэвальвацыя месца,* г. зн., што прастора больш не мае свайго значэння, яна больш не з'яўляецца пэўным месцам для лакалізаванай, аўтаномнай супольнасці – усе стасункі і повязі здзяйсняюцца ў кіберпрасторы, якая ўжо не мае дачынення да рэчаіснасці.

Гэты момант выхаду ў глабальны кантэкст ёсць вельмі небяспечным для дэспытычных палітычных ладаў, прыватна для беларускага прэзідэнта – звычайна ёсць пунктам дыскусіі ды кантралявання. Тыя працэдуры, якія выпрацоўвае ўладны ворган дзеля забеспячэння лакалізацыі большай часткі насельніцтва ў зачыненых анклавах, у тым ліку носяць й матэрыяльны характар, а не толькі заканадаўчы ці нарматыўны. З памкнення абмежаваць глабальную мабільнасць таксама фармуецца ўяўленне пра наяўнасць ды неабходнасць існавання пэўнага Парадку нацыяіснавання ды нацыятварэння.

Наднацыянальныя дзяржавы, замежны капітал ды інш. утварэнні усталёўваюць іншую форму сацыяльнага кантролю пасярод хаотычнага свету глабалізацыі і віртуалізацыі, яны патрабуюць празрыстых правілаў гульні і сістэм кантролю за выкарыстаннем сродкаў. З гэтага, для чалавека ў новым неўладкаваным свеце становіцца ўласцівым абрыванне культуры прывязанасці да рэчаў, месцаў, а праблема дабрабыту звязана з магчымасцю ўтрымацца ў хаосе.

Прынцыпы хаосу, а дакладней сказаць, непазбежнасці і паўстаючай разам з гэтай непазбежнай неабходнасці лавіравання; прынцып глабалізаванай мабільнасці людзей, якая больш не абмяжоўваецца нават часам ды прасторай – гэта менавіта тыя прынцыпы, якія абмяжоўваюцца беларускім уладным апаратам, бо найбольш эфектыўнай выглядае магчымасць увесь час тармазіць развіццё грамадскае супольнасці, а разам з тым кантраляваць сацыяльныя запросы, размеркаванне рэсурсаў ды сацыяльную мабільнасць.

> «Планамернасць і паступовасць дзяржаўнай палітыкі заключаюцца ў тым, каб звесці да мінімуму негатыўныя наступствы пашырэння Еўрасаюза, аднавіць паўнавартасны палітычны дыялог, забяспечыць далейшае нарошчванне намаганняў па развіццю ўсяго комплексу адносін. Адным з прыярытэтных прынцыпаў знешняй палітыкі беларускай дзяржавы з'яўляецца планамернае будаўніцтва Саюзнай дзяржавы Расіі і Беларусі».[13]

У пабытовым выглядзе, такія пастулаты дзяржаўнай ідэалогіі прэзентуюцца ў выглядзе паэтапнага сталення, пераходу да

---

[13] Гл.: *Галоўныя прынцыпы...*

еўрапейскіх каштоўнасцяў, іншымі словамі такія каштоўнасці ці стандарты не павінны быць слепа прыняты, але павінны самі выкрышталізавацца ў грамадстве па меры яго гатоўнасці да іх.[14] Праблема палягае ў тым, што глабальны кантэкст, у які можа быць упісаная Беларусь, ніколі не мусіць пашырыцца да гэтай сваёй глабальнасці. Сусветная супольнасць мусіць застацца за празрыстай сценкай, так як паграджае размываннем нацыяльнах ды ўладных межаў з прычыны адсутнасці новых тэхналогіяў ды рэсурсаў, каб кантраляваць грамадства на больш прасунутым узроўні. Іншымі словамі, такая «гатоўнасць» можа ніколі не наступіць.[15]

Застаецца вырашэнне пытанняў, звязаных з ідэнтычнасцю ва ўмовах постмадэрніці, чужыннасцю у культуры, месцам улады і шляхамі яе асэнсавання. Тэза Ханы Арэндт пра *пустую палітычную прастору* адсылае да такога разумення сітуацыі, што няма, *папершае*, таго цэнтру, ці структуры, праз якую адбываецца вырашэнне ўсіх канфліктных стасункаў (то бок знікае структура, адказная за нарматыўнае рэгуляванне), і няма структуры дзяржаўнага апарату, які б мог забяспечыць цэласны эфект свайго ўздзеяння, існуюць толькі сегментаваныя эфекты; п*а-другое*, знікае «плацдарм», з якога магчыма вырашэнне канфліктных сітуацыяў на карысць агульным інтарэсам і на прыцісканне прыватных агрэсіўных інтэнцыяў. Менавіты з прычыны ўзнікнення такога вакууму паўстае новы прынцып арганізацыі палітычнае прасторы, якая поўніца

---

14 Так, даючы інтэрвью нямецкай газеце *Die Welt*, прэзідэнт зноў паўтарыў гэтую стратэгію: «Абсолютно правильно. У них свои ценности на Западе, у нас свои ценности. Но это не значит, что наши ценности на 100 процентов противоречат западноевропейским. Ни в коем случае! Духовные, моральные ценности не появляются просто так, они выкристаллизовываются по ходу развития государства. Мы ведь неотъемлемая часть Европы, сердце Европы. Как мы можем не исповедовать европейские ценности, если мы жили всё время вместе?» (см.: Почему русские хотят Лукашенко. Интервью Президента Республики Беларусь Александра Лукашенко газете *Вельт* (с сокращением), 31 января 2007 [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.lukashenko2008.ru/articles/stat_i/75/).

15 У інтэрвью газеце *Русская Америка* прэзідэнт зрабіў даволі сімптаматычную выснову. На пытанне: каким вы видите будущее своей страны? – ён адказаў менавіта наступнае: «Сильной, процветающей. Это наш главный лозунг. Знаете, я её вижу такой, как сейчас. Динамично развивающейся по всем направлениям, которые мы определили. Экспорт: хорошие добротные товары, которые будут конкурировать на международных рынках и приносить стране валюту. Социальная сфера. Думаю, здесь мы мало кому уступаем. Конечно, мы пока беднее многих стран, но нельзя смотреть только на денежную составляющую, нужно замечать и то натуральное, что мы даем народу: природу, образ жизни, что нельзя выразить деньгами. Это тоже немало стоит. Да, наши люди имеют меньше денег, чем, например, американцы, но они и тратят меньше, ведь у нас совершенно другой уклад жизни» (курсіў мой. – *В. Д.*) (гл.: Фрагменты интервью Александра Лукашенко газете *Русская Америка* [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.belgazeta.by/20050418.15/320050320).

неа-трайбалісцкімі супольнасцямі, што й ствараюць паліфанію сучаснасці.

Аднак, што можна зрабіць ва ўмовах, калі гэтае месца ўсё яшчэ застаецца занятым, але, з аднаго боку, калектыўная свядомасць сама сябе пачынае кантраляваць, цэнзураваць ды абмяжоўваць, з другога – палітычнае месца кожны раз нагадвае пра сваё адкрытае вока новымі нарматыўнымі рэгуляцыямі ды заявамі пра знешнюю ды ўнутранную канфліктнасць існавання, стабілізацыю якой можа забяспечыць толькі існуючы ўладны ворган, а з трэццяга – паўстае праблема фармавання вольных трайбаў, маленькіх выспаў ды закрытых супольнасцяў, якія ўвесь час прэтэндуюць на рэпрэзентаванасць у публічнай ды палітычнай сферы, не хаваюцца і ўвесь час дэманструюць сваё існаванне? Тады паўстае праблема разарванасці гештальту дэспатыі: можна дакладна сказаць, што кансалідацыя грамадства адбываецца ва ўяўленні пра ўяўленне гэтай кансалідацыі, прычым у межах гэтай грамадскасці, бо, насамрэч, яна ёсць разарванай паміж згаданымі трыма тэндэнцыямі.

Дэспатыя – гэта паслядоўнае будаванне закрытай нацыі, але прэзідэнцкая палітыка А.Г. Лукашэнкі не ёсць паслядоўнай, бо яна ўвесь час гойдаецца паміж рознымі магчымасцямі свайго праекту. Калі сам уладны ворган не мае дакладнай стратэгіі развіцця, тады грамадства мае яшчэ больш цмянае ўяўлене пра сваю рэчаіснасць, так як тая ўвесь час знаходзіцца ў варунках досыць мітуслівa зменлівай гісторыі.

Тая ідэнтычнасць, бачанне якой прапануе ідэалагічны ворган, імкнецца да сваёй завершанасці, адназначнасці, усталявання ды надання вельмі канкрэтных рысаў індывіду. Пры гэтым, звычайна ёсць некалькі вобразаў Чужынцаў, Іншых, Ворагаў, перад тварам якіх можна замацаваць уяўленні пра добрае жыццё і справядлівы палітычны лад. Гэткая ідэнтычнасць, якая мае інтэнцыю застыць і закрышталізавацца, ёсць адным з аскепкаў палітычнай мазаікі, якую ўкладае ўсё той жа працэс стварэння ды падтрымання Парадку.

Любая спроба да размывання межаў вобразу ідэнтычнасці прыводзіць да ўзмоцненага кантролю, прывентыўных мераў, гвалту. Такія прывентыўныя меры могуць ажыццяўляцца як на глабальным узроўні, так і на лакальным: пачынаючы ад вялікіх сустрэч з кансіліумамі замежных журналістаў і сканчаючы прывентыўным затрыманнем актывістаў напярэдадні акцыяў пратэсту. Антаганізм вобразаў мусіць быць падтрыманым увесь час, каб не адбылося небяспечнай кансалідацыі ў грамадстве ды размывання рамак калектыўнага вобразу сябе, што старана прапагандуецца. Цэнтрам такой кансалідацыі сталася перамога ў Вялікай Айчынай вайне. «У аснове дзяржаўнага курсу закладзена адданасць гістарычнай памяці народа – перамозе ў Вялікай Айчынай вайне. Адданасць памяці знайшла адлюстраванне ў рашэнні кіраўніцтва краіны ўвесці ў навучальных установах курс "Вялікая Айчыная вайна савецкага

народа"»[16], прычым савецкі народ паступова выкрышталізоўваецца ў сучаснабеларускі:

> «Глубоко символично, что именно 3 июля мы отмечаем День Независимости Республики Беларусь, тем самым связывая воедино святые для каждого из нас понятия – Свободы и Независимости. Определив эту дату главным государственным праздником, белорусский народ в очередной раз доказал свою мудрость. Ведь источником нашего суверенитета являются не бумажные декларации, не заявления так называемых национальных лидеров, а воля народа, его уважение к своей героической истории, к тому тяжкому, многотрудному и незабываемому подвигу миллионов солдат и офицеров, партизан и подпольщиков, мирных граждан, которые победили коричневую чуму».[17]

Працэс фармавання ідэнтычнасці ў глабальным свеце З. Бауман звязвае з прыгадваннем тэзы Гегеля, а затым і Гайдэгера пра знікненне першаснай дадзенасці рэчаў, немагчымасць разглядзіць іх сутнасць пры бліскучым святле дня: толькі ў прыхаванасці, у цямрэчы магчымае прыгадванне рэчаў, вяртанне да рэчаў. Разам са знікненнем раз і назаўжды дадзенасці формы, для ідэнтычнасці ўзнікаюць новыя магчымасці і новыя пытанні. Такім чынам, перад нашымі вачыма расчыняецца свет, дзе няма месца запланаванасці, цвёрдым формам, вызначанасці, але ёсць мяккасць і пластычнасць, хаотычнасць і нявызначанасць. Вырашэнне лёсу, у першую чаргу свайго, залежыць ад таго, якімі сродкамі валодае чалавек, які ператварае ідэнтчынасць з рэчы-у-сабе ў рэч-для-нас.

З гэтага вынікае незавершанасць ідэнтычнасці і адказнасць за яе, але гэта яшчэ не ёсць канчатковым сцверджаннем «прыватнасці» справы і незалежнасці нашае ідэнтчынасці ад грамадства. Аснова гэтага пытання палягае ў шляхах асэнсавання і вырашэння праблемы індывідуалізацыі, яе разумення ў розныя часы. Індывідуалізацыя прэзентуе сабой пазіцыю задачы, самавырашэння і адказнасці за сваё рашэнне, гэта пазіцыя вызвалення чалавека з-пад гнёту татальнасці, прадвызначанасці, ананімнасці сацыяльнае ролі і г. д. Узнікае неабходнасць не толькі ў следванні прынцыпам таго месца нараджэння, але й самавызначэння сябе, як належнага гэтаму месцу, згодна з рэфлексіяй і асэнсаваннем сябе як індывідуальнасці, лакалізаванай у пэўным асяродку.[18]

> «Модернити заменяет *предопределённость* социального положения принудительным и обязательным *самоопределением*».[19]

---

16 Гл.: Фрагменты интервью Александра Лукашенко газете *Русская Америка*.

17 Выступление на параде в ознаменование Дня Независимости и 65-й годовщины освобождения Республики Беларусь от немецко-фашистских захватчиков [Электронный ресурс] Режим доступа: www.president.gov.by.

18 Бауман, op.cit.

19 Тамсама, с. 18.

3. Панятак «балота» як дыялектычны прынцып ідэі Беларусі (В. Акудовіч)

Падобнай адсутнасцю вызначанай формы, патэнцыі да самавызначэння, прынцыповай непадпарадкаванасцю вызначаецца канцэпт «балота» як метафара прынцыпа бытнага. Сп. Акудовіч, аналізуючы стан постмадэрна ў межах беларускай інтэлектуальнай прасторы, перш за ўсё артыкулюе ў сваім разглядзе гэты вобраз, ілюзію людзей на балоце, бо дэ-цэнтраванасць прасторы балота ёсць прыкладам механізмаў і ўмоваў функцыянавання беларускага грамадства.

Постмадэрн, як найбольш спрыяльны канструкт для аналізу беларускай сітуацыі, адзначыўся у архетыпе балота як адпаведнік адсутнасці цэнтру і пэўнага метанаратыву, пануючай ідэі, якая б структуравала рэчаіснасць. На думку аўтара гэта звязана з тым фактам, што для «тутэйшага» чалавека неўласціва схільнасць да эйдэтычнага мыслення й апрабацыі яго на глебе бытнага. Такая «неўпісанасць» у агульны эўрапейскі кантэкст вымагае прагу да набліжэння гэтага прыкладу стасункаў з рэчаіснасцю. Канструяванне рэальнасці згодна з ідэальным прынцыпам ёсць зрэшты асаблівасцю, але й агульным метадам эўрапейскай культуры, тады як для беларуса ўласціва пражыванне быцця ў ягонай непасрэднасці, быццё як такое ёсць неапасрэдаваным асяродкам артыкуляцыі ўсіх жыццёвых чалавечых прынцыпаў. Аднак, як заўважае сп. Акудовіч, застаецца пэўная незадаволенасць такой непасрэднасцю і незаангажаванасцю ідэальнымі канструктамі. Схільнасць да «штукавання» з рэчаісным ёсць пэўнай агульна чалавечай рысаю, таму беларуская прастора таксама непазбегла такога чалавечага «ўмоўнага» структуравання. Зрэшты такое будаванне ідэальнага кантэксту пераўтвараецца ў фатальнае і правальнае, бо «перацягванне» ідэальных канструкцыяў адбывалася штучным чынам, бо не мела «тутэйшага» паходжання. Рэзультатам атрымлівалаўся «чарговы землятрус», які «абрушваў нашу канструкцыю, і мы зноў апыналіся на руінах некалі запазычаных абстракцыяў, панылa адзначаючы, што парэшткі высокіх ідэяў у каторы раз пакрысе зарастаюць дробным чарналессем бытнага...»[20].

Такім чынам, адмаўляючыся дыскурсійнай практыкі *балота* мясцовы чалавек абрынае на сваё бытнае чужынныя яму ідэі, канструкты, татальныя праграмы падпарадкавання сабе рэчаіснасці замест таго, каб прызнаць неабходнасць постмадэрновага праетку Беларусі як прасторы суіснавання розных і роўных паміж сабою дыскурсаў. Такая ж самая праблема паўстае з праектам Адраджэння, у якім пануе «Нацыянальная Ідэя» у якасці абстракцыі, што замінае развіццю іншых практыкаў беларускасці. З гэтага, любая ўніверсалісцкая канструкцыя падаецца і паўстае ненатуральнай для прасторы беларускага бытнага. Афармляецца два ўяўленні пра

[20] Акудовіч В. Разбурыць Парыж: два неспраўджаных эсэя // *Фрагмэнты*. 2000. № 9. С. 3.

Беларусь: *дыскурс Беларусі* і *ідэя Беларусі* – варожыя адзін адному ўяўленні.

> «*Ідэя* Беларусі – гэта звычайны платонаўскі сімулякр, якім не пазначаецца нішто рэальна яўнае і які мае сэнс адно ў а-рэальнасці, да таго ж толькі ў яе логацэнтрычным закутку... *Дыскурс* Беларусі – гэта пэўны вымер вечна рухомага бытнага, які ахоплівае ўсе соцыакультурныя феномены, што могуць быць паасобку ці ў вязьме актуалізаваныя (вымкнутыя з сваёй латэнтнай утоенасці) хоць якой апрычонай сітуацыяй».[21]

Такім чынам, «логацэнтрычны закуток» паўстае вызначальным у чалавечай свядомасці, якая прагне ідэалагічнага гвалту і кіравання, прагне ўпарадкаванасці пераменых, іхнае іерархічнае выбудаванасці, *Парадку*, які яскрава апісвае фантомную сітуацыю, з'яўляецца зразумелым і пажаданым для грамадскай супольнасці. Магчыма менавіта таму і перамагае логацэнтрычная постаць з савецкімі поглядамі на тое, як дакладна павінна быць уладкавана рэчаіснасць: згодна з пратаколам эйдасу.

Такім чынам, логацэнтрычныя ідэі забяспечваюць падтрыманне спецыфічнага парадку, які з'яўляецца асноўным аргументам ў падтрымку іхнага вяртання і будавання на беларускай глебе. Аднак гэты аргумент таксама ёсць і фатальнай памылкай, бо той парадак, які яны праводзяць у жыццё, ёсць штучным і гвалтоўным для быцця, якое патрабуе тут іншага кшталту асэнсавання і пражывання. З гэтага, дыскурс становіцца асноўнай стратэгіяй, да якой апэлюе сп. Акудовіч як да натуральнай і выратавальнай не толькі для бытнага, але ў першую чаргу для самога чалавека, ягонае свядомасці, практыкаў мыслення і арганізацыі грамадскай супольнасці. Таму канструяванне ідэнтычнасці, беларускай ідэнтычнасці, можа быць асэнсавана ў тэрмінах постмадэрну і балота, як «сіноніма дыскурсу», то бок, праз разбурэнне логацэнтрычнага стаўлення да рэчаіснасці: Беларусь і чалавек у ёй мусяць быць упісаны ў агульнасусветны кантэкст, з аднаго боку, а з іншага, даць магчымасць развіццю розных сцэнароў беларускасці, розных дыскурсаў беларускасці, якія стануцца практыкамі фармавання новай беларускай ідэнтычнасці, і, гэткім чынам, расчыняцца магчымасці для самотнай занядбанасці бытнага, што было прымусова ўпісанае неаднойчы ў межы татальнай ідэі, пануючага цэнтру, які дыктуе правы і абавязкі рэчаіснасці. Гэта вельмі істотны момант, што сп. Акудовіч уважае «Нацыянальную ідэю» за такі ж самы штучны канструкт.

Метафара балота і напраўду ёсць дыялектычным паняткам: з аднаго боку, яна дазваляе ў сабе рэалізацыю розных, антаганістычных і кампрамісных формаў мыслення, практыкаў, дзеянняў. З іншага, усё патынае ў бяздонных нетрах балота, на ягонай паверхні не захоўваецца ніводная канструкцыя, яно не паддаецца тэматызацыі, яго немагчыма ахапіць панарамным зрокам так, каб вызначыць

[21] Акудовіч В. *Разбурыць Парыж: два няспраўджаных эсэя.* С. 5

хоць якія канстанты. Разам з тым, панарама абсалютызуе (са знакам мінус) прастору беларускасці, гамагенізуе яе, робіць немагчымым яе крэатыўны патэнцыял. «Балота» у палітычным і сацыяльным вымярэнні ёсць такой гамагенізацыяй, пазбаўленнем патэнцыі да рэструктурацыі. Бо, вядома, сацыяльнасць і палітычнасць неабходна маюць структуру, якой «балота» пазбаўлена, а, з гэтага, пазбаўлена магчымасці перабудовы і рэфармавання. Аднак, гэтая метафара дазваляе «погляд знутры» свайго існавання, так бы мовіць унутранную перспектыву, якая расчыняе пляскатую паверхню «балота», прэзентуе магчымасць бачыць прыхаваныя альтэрнатывы і аўтаномныя праекты, рухі, сеткавыя фармацыі, якія дазваляюць такой форме быць, абнаўляцца, рэпрадукавацца за кошт унутранных высілкаў.

Канцэпцыя сп. Акудовіча мае ў сабе пэўны эмансіпатарны патэнцыял, бо прапануе вызваленне партыкулярных дыскурсаў з-пад гнёту штучных глабальных канструктаў, якія імкнуцца ахапіць і акрэсліць усе сферы чалавечага існавання. Аднак ягоная схема збольшага выкрывае трагічнасць беларускага існавання ў сучаснасці, чым дазваляе пазітыўнае прагназаванне ці вышукванне пазітыўнасці праектаў у бягучым моманце.

Такім чынам, асноўнае, чаго трэба тэрмінова пазбавіцца беларускаму досведу існавання – гэта апеляцыі да неабходнасці нацыянальнай ідэі, нацыянальнага праекту, бо тады гэта вымагае канцэнтравання ўсіх сацыяльных рэсурсаў у адным уладным цэнтры. Нармальнае ж існаванне грамадскай супольнасці прадугледжвае размеркаванасць усіх рэсурсаў у розных крыніцах ды такі абмен, пры якім у ўдзельнікаў звычайна ёсць альтэрнатывы, як распараджацца рэсурсамі абмену.[22]

4. Вынікі

Чалавек, на момант свайго існавання ў грамадстве, увесь час пазіцыянуе сябе як прыналежнага да пэўнай супольнасці (абмежаванай ці пашыранай), бо іначай ён ёсць апрычоным на безумоўны эскейпізм, або на выцісканне сябе на маргінальныя слаі ментальных хваробаў. Пад працэсам падзялення пэўных функцыяў, роляў, каштоўнасцяў чалавек знаходзіцца, як пад абаронаю ад пераўтварэння ў нішто і, да таго ж, атачае сябе магічным колам прыналежнасці да пракаветных каранёў, да пэўнага старажытнага кола, якое пазіцыянуе сябе ў эпохах як крыніцу роду, ісціны існавання і праўды пра маю ўласную персону. Матывацыя да асэнсавання сябе як да асобы «з роду і племені» ёсць анталагічным спосабам убудаванасці ў касмічныя працэсы і універсальныя законы існавання: усё і кожны сыходзяць з пэўных вытокаў, маюць сваё месца (ці знаходзяць сваю форму) і функцыянуюць згодна правілаў абранага ці прызначанага месца.

[22] Нозік, op. cit., c. 190.

«Главное здесь – взаимодействие между фатальностью, технологией и капитализмом».[23]

Гэтая фраза сведчыць нам, *па-першае*, пра спалучэнне пэўных прынцыпаў, якія апынаюцца ўдалымі інструментамі ў руках актараў, што імкнуцца атрымаць палітычныя дэвідэнты пад час выклікання індывідаў да ўдзелу ў іхным сцэнары існавання, а *па-другое* – гэта інструменты, што свядома выкарыстоўваюцца для стварэння супольнасцяў паміж людзьмі, аб'яднанымі адной гісторыяй.

Так ці інакш, але стварэнне розных супольнасцяў на сучасны момант ёсць прыкметаю развіцця грамадстваў ды іх здольнасці да быцця-у-дзеі і да быцця-разам: такім чынам рэалізуюцца схаваныя патэнцыі да прагрэсу. Пошукі ідэнтычнасцяў – неад'емная частка самой асобы, такая ж дамінанта, як і сама знойдзеная ідэнтычнасць («В современных социальных науках понятие интереса заменяется понятием идентичности»[24]). Чалавек увесь час ставіць перад сабою пытанне, ці далучыцца яму да тых, хто абараняе незалежнасць Тыбету (гл.: candle4tibet.ning.com), або да абаронцаў чалавечых правоў, або да «зялёных», левых ці правых, ці ў прынцыпе пазбегнуць палітычнай сферы. У кожным выпадку, мы болей не захоўваем нейтралітэту, і карэктна будзе паставіць пытанне, ці захоўвалі людзі яго калі-небудзь у прынцыпе. Сучаснасць пашырыла нашыя магчымасці абіраць свядома, выходзіць за межы, якія перад намі паставіла мова, тэрыторыя, уласная маці, нашая целеснасць. Але разам з гэтым, сучаснасць прапануе і новыя праблемы, бо стварае бясконцыя палі выбару, на якіх усё ж чалавек вымушаны абіраць.

Такім чынам, можна зрабіць наступныя высновы. Беларускі ўладны апарат імкнецца да падтрымання ўсталяванага парадку рэчаў, дзе існуюць зафіксаваныя пазіцыі, адназначнасць у сферах разумення паняткаў справядлівасці, свабоды, патрыятызму ды вобразу сябе, як дзеючых асобаў сацыяльнае прасторы, і пераемнасць гэтага памкнення вядзе сваю традыцыю ад настальгіі па савецкім ладзе ды стварае неасавецкае ўяўленне пра рэчаіснасць. Прычым Парадак перарастае ў нешта больш значнае за сваю логіку ды матывы сваёй арганізацыі, бо працэс ягонага структуравання залежыць ад сусветнай палітычнай кан'юнктуры ды эканамічных фактараў.

Беручы пад увагу сказанае, беларускі рэжым мае інтэнцыю да штохвіліннай прысутнасці ў лакалізаванай прасторы свайго ўплыву, усведамляючы, што грамадства ўвесь час слізгае ў сваю раздробленасць ды унутраную варожасць, так як агрэсіўныя інтэнцыі скіроўваюцца не на спарадычныя праявы сацыяльнай незадаволенасці, а на цэлыя рухі ды арганізацыі: беларускаму ладу ўвесь час ёсць прысутнай думка пра арганізаванага ворага.

---

23 Андерсон Б. *Воображаемые сообщества.* Глава: Истоки национального самосознания. [Электронный ресурс] Режим доступа: www.gumer.info.

24 Вагнер, op. cit.

Што да этычнага боку кансалідацыі нацыі ды ўтварэння трывалай структуры насельніцтва, дык тут выкарыстоўваюцца традыцыйныя сродкі маніпуляцыі функцыямі забеспячэння грамадства неабходнымі для жыцця рэсурсамі ды прывілеямі, а таксама захавання сваёй прэзентаванасці ў сусветным кантэксце. Тады адказнасць за тыя асноўныя параметры, якія грамадства павінна кантраляваць самастойна, перакладаецца на ўладны орган, які мае праграму справядлівага забеспячэння ды размеркавання, а таксама фармуе ў грамадстве вобраз добрага жыцця, які, як мы ўжо вызначылі, перашкаджае працэдурнасці вырашэння тых ці іншых сацыяльных праблемаў ды з'яўляецца адным з чыннікаў добраахвотнага падпарадкавання.

Такі ўсталяваны парадак рэчаў перашкаджае свабоднаму ды адказнаму фармаванню ўласнай ідэнтычнасці, бо існуюць больш-менш выпрацаваныя эталоны будавання-сябе і ўбудуванасці-сябе-у-грамадства. Ідэнтычнасць тады ёсць не толькі штучным прадуктам ананімных структураў, але й ёсць роляй, якая ананімізуе функцыянаванне чалавека ў грамадстве, пераўтварае ды перафармоўвае яго ў аднаго з тых, кім маніпулююць і каго прыціскаюць сваёй няўдалай маніпуляцыяй на пазіцыі скалечанага актара з прычыны адсутнасці дасканалага вобразу дзяржаўнасці.

Такім чынам, працэс нацыябудавання ў афіцыйным дыскурсе ёсць вельмі супярэчлівым ды заганным па сваёй сутнасці, бо ў ягонай структуры немагчыма вылучыць ніводнага знаку, якому б строга адпавядаў наяўны стан рэчаў у рэчаіснасці, якую ён спрабуе сфармаваць. Адзінае, пра што можна сцвярджаць дакладна, дык гэта пра наяўнасць тэндэнцыяў да ўпарадкавання ды стабілізацыі сістэмаў, якія застаюцца патэнцыйна не спраўджанамі ды ўвесь час завочна пераносяцца на будучыню ды футурыстычнае праектаванне. З гэтага вынікае, што беларускае грамадства і беларуская дзяржава існуюць адно толькі ў праектаванні з пазіцыі афіцыйнага дыскурсу.

МАДЭРН, НАДМАДЭРН І КАНСЕРВАТЫЎНАЯ РЭВАЛЮЦЫЯ

Пётра Рудкоўскі[1]

Abstract

The article is an analytic reflection on doctrine of the New Right (*Nouvelle Droite*) as it is presented in works of its Belarusian followers. The author mainly concentrates on the critique of modernity by New Rightists and exposes overuse of figurative language to denigrate liberalism and evoke a feeling of moral catastrophe. Although the claim about ideological affinity of the New Right with Fascism is rather doubtful, there are – according to the author – solid reasons to treat it as a doctrine of the «closed society». Organicism, essentialism, ethnomysticism, soteriologic vision, sacralization of power – those elements, explicitly present in political philosophy of the *Nouvelle Droite,* witness about a tribalistic and anti-open-society character of this movement.

Keywords: New Right, modernity, conservative revolution, ethnic rebirth, closed society.

У гушчары розных *post*'аў – пост-мадэрнізм, постнацыянальнае, пост-хрысціянскае, пост-секулярнае ігд. – нялёгка, мабыць, заўважыць, што амаль побач жыве і развіваецца інтэлектуальна-культурная плынь, якую можна (уступна) ахарактарызаваць пры дапамозе сукупнасці слоў з прэфіксам *pre-*: прэ-мадэрнізм, прэ-нацыяналізм, прэ-хрыстыянізм, прэ-секулярызм. Гаворка ідзе пра «новую правіцу» (*Nouvelle Droite*, *New Right*), ідэі якой рэтранслююцца і распрацоўваюцца на айчынным грунце асяродкам «Крыўя», які аб'ядноўвае адносна невялікую, але даволі актыўную групу беларускіх (ці, дакладней, крыўскіх) інтэлектуалаў, мастакоў і музыкаў. У артыкуле прадстаўлю крытыку сучаснасці новымі правымі, затым паспрабую раскрыць іх асноўныя філасофскія перадпасылкі і аналітычна выдзеліць культурна-цывілізацыйныя пастулаты.

1. Крытыка сучаснасці з боку *новай правіцы*

Даволі сінтэтычны дыягназ сучаснасці можам знайсці ў канцэптуальным тэксце *Еўрапейская «новая правіца» і беларуская перспектыва*, які падпісаны імем Міколы Шкіранды. Дзеля патрэб далейшага аналізу ў цытаваны тэкст устаўлю нумарацыю.

---

[1] Пётра Рудкоўскі – магістар філязофіі (Ягелёнскі ўнівэрсытэт, г. Кракаў), магістар багаслоўя (Папская акадэмія навук, г. Кракаў), выкладчык ЭГУ (логіка, метады навуковага дасьледаваньня).

> «Палітычны і філасофскі рухі апошніх стагоддзяў ... характарызаваліся пяццю паралельнымі працэсамі: (1) індывідуалізацыяй праз разбурэнне належнасці да даўніх арганічных супольнасцяў; (2) масавізацыяй праз прыняцце стандардызаваных способаў жыцця і паводзінаў; (3) дэсакралізацыяй праз адыход ад рэлігійнага светагляду да навуковай інтэрпрэтацыі свету; (4) рацыяналізацыяй праз панаванне інструментальнага розуму, вольнага рынку і тэхнічнай эфектыўнасці; (5) універсалізацыяй праз планетарнае пашырэнне супольнасці, выдаванай за адзіную рацыянальна магчымую і таму найвышэйшую».[2]

Няцяжка заўважыць, што прыведзенае выказванне мае ў большай ступені ацэнкавы, чым апісальны характар. Індывідуалізацыя, масавізацыя, дэсакралізацыя, рацыяналізацыя, універсалізацыя – гэта, на думку Шкіранды, паталагічныя з'явы, якія падлягаюць выкараненню, а само сённяшняе грамадства патрабуе *аздараўлення*. Тэрапеўтычная метафорыка з'яўляецца даволі часта ў тэкстах новых правых. Аднак жа поруч з тэрапеўтычнымі часам даюць аб сабе знаць і сатэрыялагічна-містычныя матывы: *«адраджэнне духу праўдзівай Еўропы»*, дасягненне *«найвышэйшай ступені экзістэнцыі»*, вяртанне да *«жыццёвых энергій»*, адкрыццё і рытуалізацыя *«імператываў касмічнага парадку»*.

Праваднікам у працэсе гэтага вызвольнага вяртання з'яўляецца паганства. *«Паганства – гэта дыяметральная процілегласць разбэшчанасці і разбурэнню жыццёвых энергіяў, назіраных на сучасным Захадзе»*, – цытуе беларускі аўтар Гіёма Фая (Guillaume Faye), не забываючы пазначыць, што Фай кажа «цалкам справядліва». Дзеля таго, аднак, каб справядлівыя словы Фая былі ўспрыняты належным чынам, Шкіранда прыводзіць таксама словы гуру новаправага руху Алена дэ Бенуа (Alain de Benoist):

> «Мы, вядома, не секта, і мы ні ў якім разе не абвяшчаем "вяртання" да паганства. Але мы бачым у спрадвечным паганстве нашых дзядоў выяўленне шэрагу своеасаблівых каштоўнасцяў і духоўных пазіцыяў ды імкнёмся іх актуалізаваць, а не проста скапіяваць».[3]

Ітак, гаворка ідзе не проста пра «вяртанне», а пра *актуалізацыю* шэрагу «своеасаблівых каштоўнасцяў». На шляху да гэтай выратавальнай актуалізацыі стаяць два смяротныя ворагі – камунізм і лібералізм. Ад новых правых даведваемся, што абедзве гэтыя грамадска-палітычныя сістэмы з'яўляюцца «таталітарызмамі», і што яны хоць *«адрозныя ў прычынах і наступствах»* але аднолькава *«небяспечныя»*.

---

2 Шкіранда М. Еўрапейская «новая правіца» і беларуская перспектыва // *Druvis*. 2005. N 1. Раздз.: Крытыка сучаснасці. Цытаты тут і далей прыводзяцца паводле сеціўнай версіі http://kryuja.org/artykuly/druvis/novaja_pravica.html#20332.

3 Тамсама, як і цытата Фая.

> «Таталітарызм на Усходзе занявольвае, пераследуе ды забівае целы, пакідаючы надзею. Таталітарызм на Захадзе стварае шчаслівых робатаў. Гэткі таталітарызм ёсць пеклам з кандыцыянерам, што забівае душу».[4]

Зноў Шкіранда цытуе дэ Бенуа і прызнае яму поўную рацыю. Гэтае выказванне галоўнага ідэолага новай правіцы з'яўляецца ці не самым эфектным у сваёй рытарычнай вытанчанасці (каларытныя вобразы *«пекла з кандыцыянерам»*, *«шчаслівыя робаты»*, паралелізм *«забівае целы – забівае душу»*), але адначасова ёсць, бадай, адным з самых дэмагагічных і пазбаўленых рацыянальнага зместу выказванняў. Лібералізм → пекла з кандыцыянерам → забойца душаў → таталітарызм – такі асацыятыўны ланцужок мог быць скляпаны толькі для патрэб маніпуляцыйнай прапаганды, але аніяк не дзеля філасофскай ці культуралагічнай экспертызы. Заўважма, што лібералізм («таталітарызм Захаду») тут прэзентуецца як нешта горшае за камунізм («таталітарызм Усходу»), бо па-першае, дзейнічае падспудна, «з кандыцыянерам», а па-другое, забівае душу (у той час як камунізм забівае ўсяго толькі целы). Зянон Пазьняк, помніцца, у сваёй крытыцы лібералізму абмежаваўся параўнаннем лібералізму да маньерызму ў гісторыі мастацтва.[5] Брава для Пазьняка-ліберала.

Радыкальны антылібералізм новых правых спалучаецца з не менш радыкальным антыамерыканізмам, што, зрэшты, няцяжка прадбачыць. *«Глыбінны падзел між ЗША і Еўропай мае гістарычнае, геапалітычнае, культурнае, метафізічнае абгрунтаванне, якое цягне за сабой гранічныя высновы»*, – кажа Шкіранда і чарговы раз падмацоўвае сваю думку цытаваннем дэ Бенуа:

> «Цяпер мы адзначаем пяцьсот год адкрыцця Амерыкі, і, мяркую, ужо настаў час, каб пра яе забыць. Забыцца на Амерыку азначае вярнуць перспектыву ўкаранення ў часе, што нас істотна розніць ад Злучаных Штатаў з іх містыкай прасторы. ... Забыць пра Амерыку – значыць вярнуць усведамленне істы палітыкі, якой амерыканцы агулам не ведаюць, не цямяць, што палітыка – гэта не ёсць звычайны дадатак да маральнасці, права або эканомікі».[6]

І зноў нельга не аддаць даніны майстэрскаму стылю галоўнага ідэолага новаправых. Заўважаем тут метафізічную двойцу *«час – прастора»*, якая ў тэксце явіцца як эсэнцыяльная антыномія: арыентацыя на часавае вымярэнне Еўропы і арыентацыя на прасторавае вымярэнне ЗША сведчыць, маўляў, пра пераадольнае адрозненне гэтых двух культурна-цывілізацыйных фармаванняў. Няцяжка заўважыць і ацэнкавы аспект прыведзенага выказвання: час – гэта глыбіня, прастора – паверхня, у звязку з чым Еўропа – гэта

---

[4] Шкіранда, op. cit.
[5] Гл.: Пазьняк З. *Гутаркі з Антонам Шукялойцем.* Варшава: Беларускія ведамасьці; Вільня: Таварыства Беларускай Культуры ў Летуве, 2003.
[6] Шкіранда, op. cit. Раздз.: Еўропа тысячы сцягоў.

абшар глыбокага (≈ якаснага, аўтэнтычнага), а ЗША – павярхоўнага (≈ бездухоўнага, фальшывага) жыцця. Поруч з метафізічным і аксіялагічным трэба заўважыць таксама дыягнастычны аспект выказвання, які мае даволі важкія практычныя імплікацыі: еўрапейцы, да той пары, пакуль вызнаюць ліберальную ідэалогію і падпарадкоўваюцца «свету быцця і мысленню амерыканцаў», жывуць «у духоўным рабстве». А ясна, што кожны нармальны чалавек павінен хацець выйсці з гэтага рабства.

Усялякая дактрына, якая змяшчае ў сабе імператыў «выйсця з рабства», павінна прадугледжваць таксама якуюсь візію «зямлі абяцанай», інакш кажучы, нейкі новы, больш якасны светапарадак (у глабальным або прынамсі ў лакальным маштабе). І такая візія прысутнічае ў вучэнні новых правых, пры тым, аднак, што яны не прадугледжаюць якогась «выхаду» і «прыходу» на кшталт біблейнай вандроўкі абранага народу. Абяцаную зямлю не трэба шукаць, не трэба нікуды ісці і вандраваць, бо гэта зямля знаходзіцца *тут*, у абсязе нашай актуальнай экзістэнцыі. Гамагенная, культурна замкнёная і ўнутрана іерархізаваная этнічная супольнасць – вось «абяцаная зямля» новых правых. *«Такім чынам* – піша Шкіранда – *менавіта гамагенныя еўрапейскія рэгіёны альбо* этніі – *Нармандыя, Брэтань, Каталонія, Галісія, Валія, Шатландыя, Баварыя, Галіччына, Жамойць, Латгалія ды г. д., а не дзяржавы нацыі (хоць яны могуць працягваць існаваць) будуць першаснымі элементамі новай Еўропы...»*. І яшчэ, гэтым разам ужо непасрэдна пра наш беларускі дом:

> «Тутэйшасць вяртае кожнага беларуса да каранёў, да першапачаткаў, якія, у сваю чаргу, лучаць яго з еўрапейскім космасам».[7]

Цудоўная ідэя: вяртаемся да сваёй тутэйшасці, разуметай як *genius loci*, дух месца, боскі этнапачатак, каб спаткацца з Еўропай (дакл. «еўрапейскім космасам) на «глыбокім узроўні». Вяртанне да тутэйшасці – гэта ізаляцыя, якая вядзе да адкрытасці, адасабленне, якое становіцца спатканнем, замкнёнасць, якая дазваляе адшукаць міжэтнічную, а лепей: праэтнічную еднасць. Гэта ўжо не тая павярхоўная, сапсававаная прагматызмам ліберальная адкрытасць, не касмапалітычная, абездухоўленая еднасць, а еднасць і адкрытасць новай якасці, якая дазваляе перажаць – выкарыстоўваючы фразу Леві-Бруля – *participation mystique.*

У тэкстах новых правых знаходзім таксама і своеасаблівы «метад» вяртання да этнічнай тутэйшасці: *«Найважнейшы фактар,* – піша Шкіранда, – *які мабілізуе волю людзей ды натхняе іх на дзеянні і адначасна выступае асновай ды пачаткам любой цывілізацыі, – гэта міф».*[8] Сам Ален дэ Бенуа падкрэслівае, што ў дачыненні да «старавечных веранняў» патрэбна *«не толькі*

[7] Шкіранда, op. cit. Раздз.: Еўропа тысячы сцягоў.
[8] Шкіранда, op. cit. Раздз.: Крытыка сучаснасці.

эпістэмалагічнае спазнанне, а яшчэ і інтуітыўнае!» А ў іншым месцы рашуча заяўляе пра першынство «характараў» і «хрыбтоў» перад «інтэлектам» і «мазгамі»: «*...наша эпоха ... патрабуе скарэй характараў, чым інтэлектаў, скарэй хрыбеінікаў, чым мазгоў*»[9]. Арыентацыя на міф, а не на навуковы дыскурс, давер інтуіцыі, а не «інструментальнаму розуму», стаўка на цвёрдых «хрыбетнікаў», а не на мяккіх інтэлектуалаў – вось што дапаможа нам вярнуцца і зжыцца навекі са сваёй спрадвечнай тутэйшасцю.

2. Інтэлектуальны эксперымент ці палітычная рэвалюцыя?

На базе вышэй сказанага можам цяпер выдзеліць асноўныя філасофска-палітычныя перадпасылкі новых правых:

• *Nouvelle Droite* з'яўляецца выразным прыхільнікам *арганіцызму*, перакананння, што чалавечая адзінка па сваёй прыродзе з'яўляецца часткай калектыўнага арганізму і якасць яе існавання залежыць ад ступені інтэграванасці ў арганізм і выконвання сцісла адведзенай ёй ролі;

• *калектыўны эсэнцыялізм* – перакананне, што існуюць чалавечыя супольнасці, якія надзелены сталай і нязменнай сутнасцю. Маральны абавязак людзей – трымацца гэтай сутнасці, а ў выпадку патрэбы – шукаць, адкрываць і вяртацца да яе. На думку новых правых, такой сутнасцю надзелены этнічныя супольнасці;

• *інтуітывізм* – перакананне, што «глыбокія ісціны» адкрываюцца не столькі пры дапамозе розуму, колькі інтуіцыі, а месцам аб'яўлення гэтых ісцінаў з'яўляецца не навуковы дыскурс, а міф.

З гэтых перадпасылак вырастаюць пэўныя маральныя, культурныя і геапалітычныя пастулаты. Абазначаць іх буду сігнатурай «анты-*X*», дзе «*X*» адносіцца да паасобных «негатыўных працэсаў», якія называе М. Шкіранда ў цытаваным на пачатку папярэняга параграфа выказванні.

Анты-1: адраджэнне этнасаў і субэтнасаў як натуральных асяроддзяў жыцця чалавека.

Анты-2: унутраная іерархізацыя этнічных супольнасцяў згодна з «трохчасткавай структурай»: святары-валадары – ваяры – вытворцы.

Анты-3: усталяванне сакральнага светаўспрымання: святасць космасу і этнічных духаў павінна прызнавацца ўсімі (хоць гэта не азначае абавязку верыць у асабовае існаванне духаў або багоў). Гэта азначае між іншым памяншэнне ролі навуковага дыскурсу на карысць этнічнай (або этнакасмічнай) міфалогіі.

Анты-4: рытуалізацыя і сакралізацыя асноўных сфер дзейнасці чалавека, у першую чаргу, улады і вайсковай службы.

Анты-5: імунізацыя этнасупольнасцяў перад уплывамі звонку, устанаўленне механізмаў прадухілення этнічнай гібрыдызацыі і вы-

---

[9] Шкіранда, op. cit. Раздз.: Крытыка сучаснасці.

каранненне ўніверсалісцкіх, ліберальных і коспапалітычных ідэй як шкодных для жыцця гэтых супольнасцяў.

Праект, як бачым, даволі экзатычны. І тут выпадае паставіць пытанне: ці тут маем дачыненне выключна з інтэлектуальным эксперыментам, ці з палітычным праектам, які прэтэндуе – пры наяўнасці спрыяльных умоў – на быццё зрэалізаваным? Выкарыстоўваючы дыстынкцыю сацыёлага Ежага Шацкага: ці праект новых правых – гэта прыклад *эскапісцкай утопіі*, ці, хутчэй, экземпляр *рэвалюцыйнай утопіі*?[10]

Ёсць шэраг прычын, дзеля якіх прыходзіцца меркаваць, што новыя правыя – гэта не Томасы Морусы, не ўтапісты-летуценнікі, якія ўсяго толькі дзеля інтэлектуальнай забавы або культурнай правакацыі рысуюць утапічныя праекты, а рэвалюцыйна настроеныя паліт-інжынеры, якія вераць і спадзяюцца замяніць гэты сучасны, паталагічны свет светам звыш-сучасным (*Über-modern*, тэрмін П. Крэбса), здаровым і гарманічным. Новыя правыя – гэта *«рэвалюцыйны рух, які мае кансерватыўную ісцу»* – піша Шкіранда. На месцы цэнтралізаванай, бюракратычнай і тэхнакратычнай Еўропы, дэгенераванай ідэямі вольнага рынку, эгалітарызму і ўніверсалізму, павінна з'явіцца этнічная федэрацыя новага кшталту. *«Еўрапейскае федэральнае гаспадарства* (*Europäische Budesreich*), – чытаем далей у Шкіранды, – *зробіць магчымым звяз суверэнных народаў, супольнаю асноваю якіх будуць этнас, культура і гісторыя»*. Гэта будзе «Еўропа тысячы сцягоў», поліфанічная і шматстайная, дзе ажывуць правінцыйныя мовы, лакальныя культуры і спрадвечныя рэлігіі. Людзі абудзяцца з летаргу, у які іх увагнала хрысціянства і вырасшыя з яго ліберальна-ўніверсалісцкія дактрыны і здзівяцца, чаму так позна заўважылі, дзе месціцца іх самае што ні ёсць праўдзівае шчасце...

А што наконт Беларусі? Шкіранда піша:

> «Не зважаючы на тое, што рэгіяналізм у сучаснай Рэспубліцы Беларусь рэпрэсаваны вертыкаллю цэнтралісцкага аўтарытарызму, этнатэрытарыяльныя элементы беларускай нацыі мусяць адыграць ключавую ролю ў фармаванні нацыянальнай і еўрапейскай ідэнтычнасці».[11]

Аднак наўрад ці гэтыя элементы змогуць згуляць сваю «ключавую ролю» без рэвалюцыйных геапалітычныхператварэнняў, паколькі два асноўныя этнакультурныя арэалы – Крыўя і «даўняя Літва» разарваны дзяржаўнымі межамі. *«Вялікалітоўская традыцыя і культура немагчымыя без уз'яднання гістарычнай Літвы да скасавання недарэчнай мяжы між літоўскай і беларускай дзяржавамі»*. Што ж, даволі смелы, каб не сказаць шалёны праект. Але гэта яшчэ нішто ў параўнанні з планамі адносна

---

10 Гл.: Szacki J. *Spotkania z utopią.* Warszawa: Sic!, 2000. С. 11–12.

11 Шкіранда, op. cit. Раздз.: Еўропа тысячы сцягоў.

Крыўі: *«Існавання паўнавартаснай Крыўі не можа быць без земляў смаленскіх, пскоўскіх і цвярскіх крывічоў»*, а таксама Палесся:

> «Гэтаксама і Заходняе Палессе не мае дастатковай магчымасці самавыяўлення ў варунках адлучанасці ад арганічна звязаных з гэтым краем украінскай Валыні ды польскага Падляшша».

Беларускія ідэолагі новай правіцы не маюць ілюзій наконт магчымасці здзяйснення «кансерватыўнай рэвалюцыі» пры цяперашняй уладзе: «*Пры ўсёй этычнай адрознасці рэжымы Пуціна і Лукашэнкі лучыць адна істотная ўласцівасць: інерцыйнасць, адсутнасць гістарычнай перспектывы, няздатнасць да творчасці»*, – гэта словы расейскага нацыянал-рэвалюцыянера Аляксея Шырапаева, якія яго беларускі адпаведнік Аляксей Дзермант цытуе і аберуч падтрымлівае.[12] Аднак ёсць пэўныя спадзяванні на *interregnum*, які – на думку Шкіранды – неўзабаве завітае ў Беларусі.[13]

* * *

Новая правіца, як у Беларусі, так і за яе межамі, выклікае кантраверсіі і з'яўляецца аб'ектам розных – часам больш, часам менш апраўданых – абвінавачанняў. Абвінавачваецца яна, у прыватнасці, у ідэйным сваяцтве з (нэа)нацызмам і (нэа)фашызмам, ірацыяналізме, расізме, ксенафобіі, рэвалюцыйных памкненнях. У 1993 г. левацэнтрысцкая газета *Le Monde* апублікавала адкрыты зварот сарака еўрапескіх інтэлектуалаў і грамадскіх дзеячаў, у якім тыя заклікалі Еўропу «ўважліва сачыць за дзеяннямі ўльтраправых», маючы на ўвазе перадусім *Nouvelle Droite.* Роджэр Грыфін, вядомы спецыяліст па праблематыцы фашызму-нацызму, залічвае гэту плынь, хоць і з пэўнымі агаворкамі, да разнавіднасці фашызму.[14] Хваляць новую правіцу – у тым ліку і яе апаненты – за быццё «філасофіяй непрыемных ісцін», а менавіта за тое, што ў абшары гэтай ідэйнай плыні ўздымаюцца рэальныя праблемы сучаснай цывілізацыі, у першую чаргу еўраатлантычнай.

Правамоцнасць тэзы пра ідэйнае сваяцтва новай правіцы з фашызмам, нават у святле даследаванняў Роджэра Грыфіна, не з'яўляецца цалкам відавочнай. Новая правіца як ідэйна-культурная плынь існуе ўжо прынамсі сорак гадоў і цягам гэтага часу прайшла пэўную эвалюцыю і дыферэнцыяцыю. Напэўна метадалагічным грахом было б кваліфікаванне ўсяго гэтага накірунку *en bloc* як

---

12 Дзермант А. У чаканні Івана Жахлівага. Геапалітыка вачыма расейскіх азіятаў // *ARCHE*. 2006. № 9.

13 Шкіранда, op. cit. Эпілог.

14 Griffin R. Between metapolitics and apoliteia: the Nouvelle Droite's strategy for conserving the fascist vision in the 'interregnum' // *Modern & Contemporary France*. 2000. № 1; Griffin R. Interregnum or Endgame? Radical Right Thought in the 'Postfascist' Era // *The Journal of Political Ideologies*. 2000. July. Vol. 5, № 2. 2000.

фашыстоўскага альбо нават пара-фашыстоўскага. Гэтае пытанне патрабуе новых даследаванняў, што – па прычыне эмацыйнай нагружанасці прадмету – не ёсць такой простай справай.

Пакідаючы ўбаку пытанне пра ідэйнае сваяцтва новай правіцы з фашызмам, прыходзіцца, бадай, без засярог і агаворак сцвердзіць, што гэтая плынь явіцца як радыкальны праціўнік адкрытага грамадства. Арганіцызм, эсэнцыялізм, містыка тутэйшасці, утапізм, рэвалюцыйны імпэт, першынство «хрыбта» перад «мазгамі», тэрапеўтычна-сатэрыялагічная візія, пастулат каставай іерархізацыі грамадства, элітарызм, сакралізацыя ўлады, антыіндывідуалізм, нявер'е ў адзінства чалавечага роду – гэтых рысаў – так яскрава прысутных у ідэалогіі новых правых – больш чым дастакова, каб ідэальна ўпісвацца ў поперαўскую характарыстыку замкнёнага грамадства.[15] І гэта, думаю, прычына, дзеля якой памянёны заклік еўрапейскіх інтэлектуалаў да пільнасці не варта трактаваць як капрыз «левакоў» альбо – як тое сугеруюць адвакаты новай правіцы – «наступ новай інквізіцыі».

15 Пар.: Popper K. *The Open Society and Its Enemies.* Vol. I. Routledge, 2006. Ch. 10.

КОРПОРАТИВНАЯ КУЛЬТУРА ПО-БЕЛОРУССКИ: ОСНОВАНИЯ, УСЛОВИЯ И ПРЕДПОСЫЛКИ

Инга Воробьёва[1]

Abstract

The author of the article investigates the phenomenon of *corporate culture* in relation to Belarusian situation. The appearance of this notion is connected with transition to a new type economic interaction. Today's informational society is defined by the so-called informational economy which is the unity of different spheres of information production. The author thinks that for creation of a productive corporative philosophy it is necessary to take into account the historical background of the nation and its mentality. Thus, corporative culture represents a useful tool of personnel management, unites the members of the staff on the basis of a certain set of values. Also it indicates the desirable behavior of the staff inside the organization and outside and creates a scale of values for assessment of the personnel's activity.

Keywords: corporate culture, ethnic memory, corporate identity, mentality.

> Самое большое преимущество над конкурентами нашей компании обеспечивает её культура… Корпоративный дух – вот ключ к нашему успеху. Это камень преткновения для наших соперников. Они могут купить любую материальную ценность, но не могут купить настойчивость, привязанность, верность, чувство, что ты участвуешь в общем деле.
>
> *Херб Келлехер*[2]

В последнее время термин «корпоративная культура» звучит всё чаще независимо от того, большая это корпорация или коллектив, состоящий из трёх человек. Хочется верить, что в современном белорусском обществе это не просто дань моде, а действительно попытка формирования бизнес-команды, которая будет действовать на основании принятых норм и принципов, осознавая общую цель. Корпоративная

---

[1] Инга Воробьёва – кандидат культурологии, доцент, заведующая кафедрой непрерывного образования в туризме Института туризма УО «БГУФК» (г. Минск, Беларусь).

[2] Основатель и бывший председатель Совета директоров *Southwest Airlines* – единственной крупной авиакомпании, которая за всю свою историю не имела ни одного убыточного года.

культура предполагает климат, ценности, стиль взаимоотношений внутри коллектива и с внешним миром, манеру поведения, а также правила игры, которые надо соблюдать, чтобы способствовать успеху компании. Западные предприниматели пришли к выводу о том, что процветает та организация, в которой создан сплочённый коллектив без иерархических перегородок и каждый сотрудник лично заинтересован в общем успехе. Другими словами, это организация, в которой развита корпоративная культура.

Актуализация данного аспекта в деятельности организаций, в том числе и белорусских, связана также с переходом к новому типу экономического взаимодействия. На современном этапе, по существу, можно констатировать факт перехода мировой цивилизации от сугубо индустриальной к постиндустриальной, информационной стадии. В этой связи уместно сослаться на Э. Тоффлера, который ещё во второй половине XX века предвидел указанные трансформации. В своей работе *Третья волна* философ выделил в истории человечества три основных этапа, или, как он сам их обозначил, три «волны».[3]

Первая волна связана преимущественно с сельскохозяйственным производством прежде всего для себя и своей общины. Значительную часть населения составляли крестьяне, которые жили в небольших сообществах. И лишь незначительный процент населения находился в зависимости от рынка. В доиндустриальный период существовало весьма примитивное разделение труда: каждый мог менять свои функции, выполняя множество задач, согласуя их с потребностями сезона или кого-либо заменяя. Бо́льшая часть работы выполнялась дома или в поле, а семья выступала в качестве своеобразной экономической ячейки.

Вторая волна – это рост промышленной цивилизации и производство товаров для обмена на рынке. «Вместо самодостаточных по существу людей и сообществ она впервые создала такую ситуацию, при которой подавляющее количество всех продуктов, товаров и услуг стало предоставляться для продажи, меновой торговли или обмена».[4] Работа потребовала коллективных усилий, разделения труда, планирования совместного поведения широкого круга людей и т. д. Но при этом следует отметить, что существенной характеристикой индустриальной эпохи следует считать отделение производителя от потребителя. Зачастую те, кто производил те или иные товары, сами ими не пользовались. Человек индустриальной эпохи коренным образом отличался от своих предшественников. Бо́льшая часть его жизни проходила вне дома и семьи, соприкасаясь с машинами, станками, организациями и т. д. Он всё меньше отождествлял себя со своей деревней, а являлся частью коллектива, соотносил себя со своей страной, на благо которой он трудился.

Третья волна «бросает вызов всем старым властным отношениям, привилегиям и прерогативам вымирающих элит нынешнего

[3] Тоффлер Э. *Третья волна.* М., 1999. С. 76.
[4] Тоффлер, указ. соч., с.81.

общества... Она является одновременно и высокотехнологичной, и антииндустриальной цивилизацией»[5]. Основным ресурсом становится информация.

> «Самым важным (и неистощимым) сырьём для цивилизации *Третьей волны* станет информация, включая воображение. С помощью информации и воображения найдут замену многим истощимым ресурсам, хотя эта замена часто будет сопровождаться серьёзными экономическими потрясениями».[6]

Информационное общество определяется как новая стадия современного общества с появлением так называемой информационной экономики, представляющей собой взаимодействие различных сфер производства информационной продукции. Информация в данном типе общества является основным ресурсом, механизмом развития культуры и источником формирования духовных ценностей. Основными источниками богатства отныне являются не природные ресурсы и физический труд, а знания и коммуникации. Информационные процессы лежат в основе всех эволюционных изменений окружающего мира. Информация играет ключевую роль в формировании общественных и государственных институтов, а также в жизни отдельно взятого человека. Знания и информация становятся решающим фактором экономики, а умение пользоваться интеллектуальными фондами – первостепенной задачей бизнеса. Социолог Даниэл Белл[7] ввёл термин «постиндустриальный» для обозначения общества, в котором экономика основана главным образом на услугах, доминируют классы профессиональных и технических работников, теоретическое знание занимает центральное положение, а интеллектуальная технология постоянно развивается.

В конце XIX века главным критерием деловой активности выступали операции с сырьём, что заключалось в учёте количества выплавленной стали, добытого угля. К середине XX века показателем жизнеспособности экономики стали операции с энергией: оценивалось количество произведённой электроэнергии, сожжённого бензина, объём грузоперевозок и т. д.

> «На протяжении второй половины столетия источниками двух третей всей энергии в мире были нефть и газ».[8]

На сегодняшний день в цивилизованном мире сила мускулов, мощность машин и даже электроэнергия вытесняются силой интеллекта. В современном мире интеллектуальные ресурсы, информация как продукт экономики становятся важнее автомобилей, нефти, стали и другой продукции индустриального века. Одним из слагаемых рыночной цены тех или иных товаров являются рас-

5 Тоффлер, указ. соч., с. 33.
6 Там же, с. 560.
7 Белл Д. *Грядущее постиндустриальное общество.* М., 1993. С. 47.
8 Тоффлер, указ. соч., с. 226.

ходы на содержание аппарата управления, затраты на проведение научных исследований, развитие и модернизацию производства, финансирование рекламы и маркетинговых операций. Сегодня все производители в большей степени зависят от информационных технологий: патентов, навыков, имиджевых характеристик, информации о поставщиках, заказчиках и т. д. Знания стали ведущей составляющей всего, что производится. Умение управлять интеллектуальным капиталом – добывать, увеличивать, хранить, торговать и распределять – стало важнейшей экономической задачей. По подсчётам Джеймса Брайана Куинна из школы бизнеса при Дартмутском колледже, затраты на информацию составляют три четверти добавленной стоимости почти всей производимой продукции.

В этой связи происходит формирование новых мотиваций к труду. Тяжёлый физический труд уходит в небытие, на смену ему приходят интеллектуальные принципы развития общества. С этим и связана тенденция возрастающей потребности получения высшего образования. Сегодня промышленники предпочитают нанимать образованных людей, способных выполнять интеллектуальную работу. Модернизация производств позволяет избавиться от чисто механических, повторяющихся и, зачастую, отупляющих элементов работы. Основным элементом производственной деятельности становится работа с информацией.

> «Синие воротнички оказались вытесненными так называемыми беловоротничковыми. Это люди, занятые в розничной торговле, работники администраций, системы коммуникаций, науки, образования и др. В течение одного и того же отрезка жизни общество впервые в истории человечества не только сбросило иго сельского хозяйства, но также смогло в течение нескольких коротких десятилетий сбросить иго ручного труда. Была создана первая в мире экономика сферы услуг».[9]

В прежнем понимании работа была вроде постоянного задания. Сегодня мы скорее имеем дело не с работой в традиционном понимании, а с проектами, в которых принимают участие специалисты разных профессий, сосредоточенные на решении определённых творческих задач. Специалисты всё больше оцениваются не по вертикальной системе – соответственно рангу и должности, – а по компетентности. Старый механизм «делания карьеры» постепенно уходит в прошлое.

> «Карьера – это ряд пируэтов, а не последовательных шагов в одном направлении».[10]

Люди с ярко выраженной индивидуальностью, способностью мыслить творчески имеют колоссальные возможности в современном информационном обществе. Сегодня добиться успеха

---

9 Тоффлер, указ. соч., с. 27.

10 Стюарт Т. *Богатство от ума: Деловой бестселлер* / Пер. с англ. В.А. Ноздриной. Мн., 1998. С. 299.

можно за считанные дни, иногда благодаря разработке нескольких идей, способствующих реализации проекта или продвижению товара на рынке. Привычные признаки успешной карьеры: техник, инженер, старший инженер, начальник цеха и т. д. – безвозвратно ушли. Цениться начинают люди творческие, а не просто исполнители. В организации производства нового типа силу даёт не должность, а профессиональное мастерство. Командно-административная система управления организацией уходит в прошлое. Творческая личность получает всё больше свободы в реализации своего потенциала. Это выражается в свободном графике работы, создании оптимальных условий труда и творчества.

> «Супериндустриальный Человек не стремится занять постоянное, чётко определённое место и осуществлять бессмысленные рутинные задачи, исходящие сверху, он всё более понимает, что должен взять на себя ответственность за принятие решений. Именно так он должен поступать, находясь внутри организационной структуры, меняющейся, как в калейдоскопе, и построенной на кратковременных и в высшей степени человеческих отношениях».[11]

С изменением организаций наблюдаются элементы трансформации и системы власти. Управленцы и администраторы в такой системе начинают выполнять функцию координаторов различных рабочих групп, созданных на определённый срок. Более того, дифференциация людей происходит не по вертикали, в зависимости от ранга или должности, а в соответствии с их навыками и профессиональными качествами. В современных организациях, выполняющих различные проекты, профессиональные привязанности превращаются в краткосрочные обязательства с целью реализации того или иного проекта.

Человек в современном информационном обществе независим от традиционного культурного контекста, менее зависим от национальной, этнической принадлежности, он ценен как самореализующаяся личность.

> «Как *Вторая волна* породила слой людей, чьи интересы превосходили локальный уровень и становились основой национальной идеологии, так *Третья волна* порождает группы людей, интересы которых шире, чем национальные. Эти люди становятся носителями формирующейся глобалистской идеологии, которую иногда именуют “планетарным сознанием”».[12]

В подтверждение данного высказывания можно привести пример ситуации, имеющей место даже в Республике Беларусь, не говоря уже о мировом масштабе, когда человек, являясь гражданином одной страны, работает на экономику другой. Он живёт в своей стране, в своём социокультурном пространстве, но при этом

---

11 Тоффлер Э. *Шок будущего.* М., 2002. С. 164.
12 Там же, с. 521.

является сотрудником зарубежной компании. В этой связи может возникнуть вопрос о патриотизме. Действительно, в мире происходит смещение традиционных взглядов индустриального общества, связанного, прежде всего, с национальными сообществами. Человек просто живёт своей частной жизнью. Выбор ценностных ориентиров становится вариативным, ослабевает зависимость от традиций. Основной принцип информационного общества: *Think globally, act locally* (думай глобально, действуй локально, т. е. посвоему).

В описанных выше условиях развития современной цивилизации возрастает интерес к культуре, её ценностям и закономерностям развития. В первую очередь это относится к руководителям, понимающим ту роль, которую может сыграть культура в реализуемых ими проектах, направленных на обучение персонала, при формировании стратегии предприятия, а также в понимании процессов внутри организации, объединяющих представителей различных субкультурных и профессиональных групп. Таким образом, культурологический анализ позволяет решить ряд существующих в современном менеджменте проблем, например:

- выявить субкультурную динамику внутри организации;
- решить проблему социализации личности в рамках новой действительности;
- определить влияние на конкретную организацию новых технологий;
- оказать помощь в прогнозировании дальнейшего развития культуры и цивилизации в целом, с целью выявления реакции и спроса на те или иные виды продукции и услуг;
- продемонстрировать специфику национальных и этнических деловых тактик, а также особенности межнационального и межэтнического взаимодействия.

В современном менеджменте культурологический аспект в деятельности организации обозначен как ***«корпоративная культура»***.

> «Корпоративная культура – это система материальных и духовных ценностей, проявлений, взаимодействующих между собой, присущих данной корпорации, отражающих её индивидуальность и восприятие себя и других в социальной и вещественной среде, проявляющаяся в поведении, взаимодействии, восприятии себя и окружающей среды».[13]

Культура не существует сама по себе как независимое явление или объект, она проявляется в поведении конкретных людей, их внешнем облике и высказываниях. Культура организации также демонстрирует себя во всех видах деятельности данного субъекта. Ей нельзя заниматься отдельно, её просто отдельно не существует. Можно составить правила поведения, стандарты взаи-

---

13 Спивак В.А. *Корпоративная культура.* СПб., 2001. С. 13.

моотношений, этические кодексы, но если положить их просто на полку, при этом, рапортуя, что они есть, корпоративную культуру высокого уровня это не создаст. Вовлечение всей команда, единая идея и желание жить и работать именно так, отсутствие двойных стандартов, действия высшего руководство строго в соответствии с принятыми нормами – вот то, что может поспособствовать внедрению корпоративной культуры в деятельность организации.

Переход от командной экономики к рыночной проходит в каждой стране своеобразно. Различия в конкретных формах рыночной экономики объясняются и структурой рынка, и спецификой формирующихся корпоративных взаимоотношений. Все эти различия обусловлены культурными традициями и историческими условиями. Особенности национального развития естественным образом накладывают отпечаток на состав и содержание корпоративной культуры.

Приступая к анализу специфики формирования корпоративной культуры в Беларуси, необходимо, прежде всего, отметить тот факт, что в момент формирования предпринимательства как такового историческое развитие указанного региона было непосредственным образом связано с Российской империей. В этой связи целесообразно рассмотреть особенности формирования бизнес-культуры России, выделив лишь специфику белорусского этнического сознания. В свою очередь, проанализировать основы предпочтений в бизнесе российских предпринимателей возможно в сравнении с предпринимательскими тенденциями Западной Европы, тем самым подчеркнув столь существенные различия в стилях ведения бизнеса, которые непосредственным образом связаны с ментальными установками.

Религиозные основания поведения человека, превратившись в культурные универсалии, проявляются даже тогда, когда человек не задумывается о корнях своих предпочтений и пристрастий. Проследить это возможно на примере ментальных установок православной и протестантской культур. По существу, эти два направления христианства демонстрируют противоположные взгляды на сущность вещей, роль человека в мире, его предназначение и, следовательно, представляют собой две разнящиеся системы ментальных установок.

Протестантизм – ветвь христианства, выделившаяся в результате реформационного движения в Европе, – представляет собой наиболее свободное толкование христианских воззрений, проповедует приоритет земного и человеческого, выставляет на авансцену личность, способную творить свою судьбу самостоятельно, без постоянной оглядки на промысел Божий. Считается, что одним из существенных результатов реформационного движения для последующего развития западноевропейской культуры явилось зарождение новой формы общественного производства (капиталистической), что стало возможным в силу выхода на авансцену культуры личности, освободившейся от постоянного контроля и давления католической церкви.

В развитии западноевропейского предпринимательства сыграла ключевую роль Реформация, прежде всего в связи с тем, что изменила сознание человека, получившего свободу самостоятельно мыслить. Она содействовала процессу появления человека именно буржуазного общества – индивида со свободой нравственного выбора. И через такого человека она оказала сильнейшее воздействие на специфику современной западной культуры с цивилизованным образом жизни, гражданским обществом, технократизмом, индивидуализмом и рыночной экономикой.

Согласно протестантской вере, работа считается основным средством спасения. Свободное от работы время должно быть потрачено опять-таки на работу. Чистый досуг, праздное существование оцениваются протестантами как бессмысленная и потому недопустимая трата времени, своеобразный грех. Таким образом, протестантами оправдывается даже работа в праздник. По сей день в протестантских странах общество плохо относится к тому, кто живёт на пособие по социальному обеспечению или не работает потому, что не хочет, получив огромное наследство. В отличие от ряда стран (преимущественно мусульманских), где не считается грехом не работать или, во всяком случае, не работать много, если обеспечен прожиточный минимум.

Носителем православного мировоззрения в деловой сфере долгое время выступало купечество, которое вышло из крестьянства и потому как никакое другое сословие хранило древние обычаи и веру. Евангельская мудрость, выраженная в *Домострое*, как ничто иное, раскрывает суть православного мировоззрения:

> «Всякую скорбь и притеснение с благодарностью приемли, если обидят – не мсти, если хулят – молись, не воздавай злом за зло, согрешающих не осуждай, вспомни и о своих грехах».[14]

Богатство, согласно православному мировоззрению, не считалось греховным, но и на бедность не смотрели как на неугодность Богу. В противоположность протестантскому «предопределению к спасению работой» и «оправданию верой» нравственной нормой православия, по словам С. Булгакова, является хождение перед Богом с мыслью об ответственности перед ним. Соблюдение православных норм поведения связывалось с успехом, хозяйственный процесс воспринимался как промысел Божий.

> «…А торговые люди и земледержцы также и рукодельничают, и пашут, не крадучи, не разбоем, не граблением, не поклёпом, … но прямою своею силою и благословенными плодами и праведными трудами торгуют и рукодельничают, или пашут хлеб и всякое обилие, и всякое дело творят по христианскому закону и заповедям Господним. И в этом веке Богу угодят и жизнь вечную унаследуют».[15]

---

14 *Домострой* / Под ред. В. Сенина. СПб, 1992. С. 50–51.
15 Там же.

В купеческой среде отношения строились на доверии: часто сделки совершались под честное слово; купец мог пользоваться только кредитным капиталом, а предоставление кредита основывалось на доверии; товар мог даваться в долг, на веру. Именно в России заключение сделок зачастую происходило под честное слово, скреплённое не подписью и печатью, а крестным знамением. Более того, даже в условиях развитого рынка часто сделки совершались не на бирже, а вне её стен – в амбарах и трактирах. Всё это было чуждо представителям протестантского мировоззрения, где следовали принципам чёткого документирования сделок и в отношениях руководствовались меньшим доверием.

Что касается самого больного вопроса о процентах за взятые в кредит суммы, то восточная церковь принципиально их осуждала. В народной душе всегда оставался осадок от торговли деньгами. Неспроста более всего уважали тех, кто занимался промышленностью (фабрикантов, «заводчиков»), за ними шли купцы, а к лицам, которые занимались коммерческими сделками, отношение было неискреннее. Наверное, в этом и кроется объяснение тому, что в России в XIX веке совсем не существовало чисто русских банкирских домов, в отличие от большого количества промышленных и торговых, возглавляемых русскими. Оценка достоинств купцов была также иной: например, во Франции хорошим купцом считался тот, кто может продать дороже. В России же, наоборот, хорошей фирмой считалась та, которая могла торговать дешевле, чем её конкуренты. Но эта дешевизна не должна была обеспечиваться недоплатой работникам.

Следствием постоянного «хождения перед Богом» была также щедрая благотворительность русских предпринимателей. Достаточно назвать такие имена, как Бахрушины, Третьяковы, Савва Мамонтов, Савва Морозов, К.С. Алексеев (Станиславский), чей вклад в развитие просвещения, здравоохранения, культуры в целом не подлежит оценке в денежном выражении. Причём не только крупные купеческие семьи тратили деньги на благотворительность, но и мелкие торговцы. Такова была российская альтернатива «кровавым законам» против бедняков в других «цивилизованных» странах, руководствовавшихся принципами равных свобод и возможностей, презрительным отношением к беднякам. Согласно протестантскому мировоззрению, давая милостыню, с одной стороны, ты унижаешь человека, а с другой – провоцируешь его на продолжение ничего не делать, а только просить. В свою очередь православному менталитету так дорога личная милостыня.

Не менее важным залогом социальной стабильности был свойственный православному менталитету характер внутрифирменных отношений, в котором воплотился особый дух православной соборности. Все работники являлись долголетними служащими. Основатель фирмы в России всегда гордился, что вокруг неё кормится много людей. Увольняли только за крупные проступки, противоречащие нормам православной морали. Отношение было патриар-

хальное. В хороших домах говорили: «От нас уходят, только когда умирают». Фирмы, где плохо обращались со служащими, называли «проходными дворами».

В 1912 г. российские предприниматели выработали семь принципов ведения дел.[16]

1. ***Уважай власть***. Власть – необходимое условие для эффективного ведения дел. Во всём должен быть порядок. В связи с этим проявляй уважение к блюстителям порядка в узаконенных эшелонах власти.

2. ***Будь честен и правдив***. Честность и правдивость – фундамент предпринимательства, предпосылка здоровой прибыли и гармоничных отношений в делах.

3. ***Уважай право частной собственности***. Свободное предпринимательство – основа благополучия государства. Предприниматель в поте лица своего обязан трудиться на благо своей Отчизны.

4. ***Люби и уважай человека***. Любовь и уважение к человеку труда со стороны предпринимателя порождает ответную любовь и уважение. В таких условиях возникает гармония интересов, что создаёт атмосферу для развития у людей самых разнообразных способностей, побуждает их проявлять себя во всём блеске.

5. ***Будь верен своему слову***. Успех в деле во многом зависит от того, в какой мере окружающие доверяют тебе.

6. ***Живи по средствам***. Не зарывайся. Выбирай дело по плечу. Всегда оценивай свои возможности. Действуй сообразно своим средствам.

7. ***Будь целеустремлённым***. Всегда имей перед собой ясную цель. Предпринимателю она нужна, как воздух. В стремлении достичь заветной цели не переходи грани дозволенного. Никакая цель не может затмить моральные ценности.

Подводя итог, следует отметить, что представителям различных конфессиональных образований христианства свойственны порой диаметрально противоположные ментальные установки, что обусловлено историческими условиями формирования того или иного мировоззрения. На современном этапе влияние отмеченных ментальных характеристик также сильно, в связи с чем необходимо терпимое и уважительное отношение к тем или иным проявлением менталитета в сфере бизнеса.

Историческая судьба Беларуси как этнического в большей мере, нежели национального, единства складывалась достаточно парадоксально: периоды расцвета самобытности сменялись столетиями полного забвения и даже гонений на проявления этнических корней, языка, традиций. Но даже в самые тяжёлые времена белорусский народ никогда не терял этнического облика, сохраняя свои ментальные черты и качества. Само понятие ***ментальности*** про-

---

16 Уткин Э.А. *Сборник ситуационных задач, деловых и психологических игр, тестов по курсам «Менеджмент», «Маркетинг»*. М., 1996. С. 28–29.

исходит от латинского слова *mens* – ум, мышление, образ мысли, душевный склад, «это общая духовная настроенность, относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создаёт картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-либо сообщества»[17]. Ментальность связана с этнической памятью, в концентрированном виде она представляет собой этническое сознание, мировосприятие этноса. Ментальные установки устойчивы, они передаются от поколения к поколению и даже не через процесс социализации, а на подсознательном уровне. Человек зачастую не осознаёт, что его поступки обусловлены сугубо ментальными установками.

> «Менталитет можно определить как социокультурное ядро самосознания общности, позволяющее сходным образом воспринимать социальную (этническую) действительность, оценивать её и действовать в соответствии с устоявшимися нормами, ценностями и поведенческими моделями».[18]

В целом данное определение менталитета, введённое П.Г. Игнатовичем и Ю.В. Чернявской, с некоторой оговоркой можно применить и к ментальности, но всё же они настаивают на разведении данных понятий, которые у многих авторов тождественны. При этом П.Г. Игнатович и Ю.В. Чернявская подчёркивают, что черты менталитета могут изменяться в различных исторических условиях, а ментальность остаётся неизменной, так как она устойчивее и древнее. И менталитет, и ментальность в своей совокупности представляют историческую память народа, благодаря которой обеспечивается культурная преемственность в развитии и устойчивость поведения его членов.

Менталитет белорусов в существенной степени находится под влиянием языческих верований, выразившихся в двух основных культах: предков и поклонении природе. По сей день у белорусов сохранилась традиция поминать предков на кладбищах, оставляя там яства с поминального стола. В то время как по христианским обычаям это поминание должно происходить в церкви, сугубо на духовном, а не материальном уровне. Или выделение даже на государственном уровне таких языческих, но ставших христианскими, с большой оговоркой со стороны православной церкви, праздников как Радуница, Деды, Дожинки, Купальская ночь и др. Другими словами, сегодня общепризнанным является тот факт, что резкого и насильственного вытеснения языческих верований на белорусских землях не было. Христианская вера последовательно и спокойно вырабатывала у белорусов милосердность, гуманность, терпимость и т. д.

Хотя одной из основных черт белорусского менталитета исследователи выделяют ***толерантность*** как терпимое и доброже-

---

17 *Культурология.* XX век. Энциклопедия. Т. 2. СПб., 1998. С. 25.

18 Игнатович П.Г., Чернявская Ю.В. *Этнические основания культуры.* Мн., 2001. С. 72.

лательное отношение к другим нациям, уважение иных мировоззрений и стилей мышления, во все времена отличительной чертой белорусов, всегда впечатлявшей чужестранцев, являлась любовь и особое уважение к своему родному уголку. Я. Купала, Я. Колас, М. Богданович, М. Танк, П. Панченко и многие другие белорусские поэты и писатели практически в каждом своём поэтическом или прозаическом произведении обращались к природе и родному месту (бацькаўшчыне), которые давали силы, способствовали становлению как личности, так и творцу. Действительно, как отмечалось в литературе, белорусу была противной даже сама мысль о том, чтобы распрощаться с родными местами. Истории белорусов незнакомы массовые переселения, миграции, даже в самые неблагоприятные для народа времена.

Как отмечает Ю.В. Чернявская в своей книге *Народная культура и национальные традиции*, белорусской ментальности свойственна склонность не к безграничью, как в российском восприятии (вспомним русские песни «Степь да степь кругом…», «Широка страна моя родная»), а, наоборот, к локализации места жительства, своеобразному психологическому изоляционизму: «У родным краю, як у раю», «Дарагая та хатка, дзе радзіла мяне матка», «Усякаму міла свая старана». Связано это с тем, что жители Беларуси под влиянием, прежде всего, природно-географических факторо, должны были расселяться небольшими компактными общностями. Болотистая, лесистая, малоурожайная земля Беларуси принуждала живущий на ней народ разбиваться на малые группы. Именно данный фактор повлиял на то, что белорусские селения издревле были малочисленными (5–10 домов), в каждом дворе были свои колодец, баня. Эти постройки на белорусских землях не носили коллективный характер. И в то же время родная земля во все времена давала и силы, и настроение, и энергию. При этом важной чертой белорусского менталитета по праву можно считать отсутствие чувства национального превосходства перед другими народами. Патриотизм, любовь к Родине у белорусов никогда не перерастали в национализм, чего нельзя в полной мере сказать о польском или русском менталитете.

В связи с тем что, по мнению ряда исследователей (И. Абдиралович, А. Мельников, В. Кириенко и др.), в этногенезе белорусов немалую роль сыграл балтский субстрат, в некоторых психологических чертах (спокойствие, обдуманность поступков, выносливость) белорусы напоминают балтов. Причём спокойствие и обдумывание своих поступков, которое часто именуют как «памяркоўнасць», характеризуются не обдумыванием дальнейшего пути, заглядыванием вперёд, а больше оглядками назад. Белорус крепок задним умом, что делает его более осмотрительным, чем предусмотрительным. Он лучше замечает следствия, чем ставит цели и предвидит способы их достижения. Своей привычкой колебаться и лавировать между разными нациями, конфессиями, политическими режимами и государственными устройствами белорус часто про-

изводит впечатление человека неискреннего и непрямого, но при этом он всегда идёт к цели, хотя и недостаточно обдуманной. В альтернативных ситуациях белорус зачастую нерешителен и спокоен до полной инертности. Но при угрозе конфликта часто предпочтёт уступить, сохранив при этом хорошие взаимоотношения с окружающими.

Преувеличенное спокойствие зачастую создаёт впечатление равнодушия, которое помогает развиться косности, нежеланию менять условия жизни, выступать против прогресса, новшеств и т. д. Например, Ю.В. Лисовский в *Краткой истории Беларуси*[19] приводит письмо шляхтича, написанное в конце XVI века, в котором автор возмущается тем, что на рынке продают часы, а они, по его мнению, совершенно не нужны, ведь петух работает гораздо лучше часов. Приведённый факт ярко свидетельствует о такой черте менталитета белорусов, как консерватизм, который, с одной стороны, может проявляться в обыкновенном невежестве (приведённый пример), а с другой – в приверженности своим традициям, обычаям, моральным приоритетам.

Парадокс современного состояния самосознания белорусской нации не в том, что белорусы утратили свой язык и в большей степени интерес к национальной культуре, а в том, что при наличии отмеченного всё же больше половины населения страны признают себя этническими белорусами. Какие же параметры «белорусскости» позволяют сохранить этническую самоидентификацию народа при утрате языка и слабом национальном самосознании общей массы населения? Может быть, это и есть ментальность?! Хочется верить, что именно ее следы обнаруживает реконструкция этнического самообраза белоруса (на основе ментальных установок, которые являются психологической памятью, неистребимой никакими катастрофами истории) как целостного и устойчивого представления членов общности о том, что их объединяет в этнос, отличный от всех других по душевному складу, разделяемым ценностям и нормам, традициям и обычаям и т. д. Язык, пусть и не исполняет своей роли средства этнической коммуникации, но в белорусской культуре он играет иную роль – символической составляющей этнической культуры и традиции. Другими словами, по-белорусски говорят немногие, но белорусские песни поют все, театральную (красивую, профессиональную) речь понимают и ценят многие.

Противоречивость белорусской души во многом объясняется противоречиями пути, а также положением между восточной и западной цивилизациями. Трудолюбие и лень, аскетически-монашеское и безбожное, инертность, граничащая с равнодушием, миролюбие и терпимость, униатская склонность к компромиссам, героика католицизма, строгая воздержанность вместе с индивидуализмом протестантизма, дух свободы с умением и привычкой

---

19 Лисовский Ю.В. *Краткая история Беларуси.* Мн., 1993.

повиноваться, наличие уважения и доверия к власти, но при этом, в основном, отсутствие властолюбия. Актуализация установок белорусского менталитета в современных условиях обусловлена, прежде всего, тем, что при формировании корпоративной культуры организации не учитывать их просто невозможно. В противном случае это равноценно тому, что посадить дерево и ждать листвы и плодов, но при этом топтать корни.

На современном этапе основными составляющими корпоративной культуры организации принято считать:

- видение (философию) организации;
- систему господствующих ценностей;
- нормы и правила поведения;
- процедуры и поведенческие ритуалы, принятые в данной организации.

Видение (философия) объясняет причину существования, общественный статус, характер взаимоотношений с внешней средой.

> «Философия фирмы – это основа мировоззрения фирмы, коллективного сознания организации, функциональные определяющие идеи, принципиальные взгляды на окружающий мир и себя в нём, являющиеся регулятором поведения и критерием его оценки».[20]

Сюда входит миссия организации, базовые цели и принципы, а также кодекс делового поведения сотрудников. Философия организации объединяет индивидуальные идеалы всех сотрудников в единый эталон ценностей, создаёт чувство перспективы, обеспечивает преемственность. ***Совокупность господствующих ценностей*** выражает организационное кредо, которое непосредственным образом связано с принятыми нормами и правилами поведения сотрудников.

Нормы и правила поведения находят отражение как во взаимоотношениях между сотрудниками, так и с внешним миром. Зачастую это более жёсткие требования, чем предусматривает государственное законодательство. Например, компания *Proctor & Gamble* стремится к созданию на всех своих предприятиях экологически чистой рабочей среды, независимо от того, контролируется ли это местными органами.

Процедуры и поведенческие ритуалы связаны с внешним видом сотрудников, процедурой приёма на работу, продвижения по службе, проведения праздничных и спортивных мероприятий, технологий обмена информацией и т. д. Например, строгие требования к внешнему виду сотрудников в банковской среде, казино и т. д.

Приведённая схема элементов корпоративной культуры создана с единой целью – выработки корпоративной идентичности. Вообще, основной психологической потребностью любого человека является ощущение принадлежности к социальной группе. В

20 Спивак, указ. соч., с. 264.

течение всей жизни личность проходит различные стадии идентификации: как член семьи, учебной группы, представителя профессии, сотрудника организации и т. д. Понятие «корпоративной идентичности» пришло из сферы дизайнерских решений и с середины 1970-х годов начало рассматриваться как воплощение организационной философии, которая является составной частью корпоративной культуры.

На первоначальном этапе под *корпоративной идентичностью* понимался корпоративный стиль, т. е. визуальные решения, позволяющие отличать члена данной организации, а также ощущать свою принадлежность к ней. Со временем корпоративная идентичность приобрела более глубокий психологический смысл: под ней стало подразумеваться разделение целей и ценностей организации и соотнесение их со своей собственной картиной мира. Действительно, чтобы ощущать свою принадлежность к той или иной организации, мало видеть её отличительные черты (в виде логотипа, фирменного знака, стиля одежды и т. д.), их надо чувствовать. Для этого нужно сжиться с основными аспектами корпоративной культуры.

Одним из действенных регуляторов корпоративной культуры, влияющих на идентичность в организации, является *этический кодекс* – свод правил и норм поведения, содержащий прежде всего идеологическую составляющую, которая определяет приоритетные ценности и принципы работы компании. Это своего рода камертон, настраивающий сотрудников на базовые принципы организации труда. История этических кодексов восходит к универсальным общечеловеческим ценностям, заложенным в религиозных учениях. Затем возникли кодексы отдельных социальных групп (например, кодекс самурая «Бусидо»). Позже появились кодексы профессиональных групп. С развитием промышленности возникла потребность в корпоративных кодексах. Таким образом, частные кодексы создаются для конкретизации нравственных принципов применительно к особенностям конкретных групп. Цель создания подобных документов – в регламентации производственных отношений, установлении приоритетов для целевых групп, а также разрешении этических проблем, первопричина которых в мире бизнеса – противоречия в интересах групп.

На современном этапе около 90% зарубежных компаний внедряют этические принципы посредством кодексов. Корпоративные кодексы этики в основном содержат разделы, содержащие рекомендации по устранению этических проблем, возникающих в связи с конфликтами интересов. При этом акцент делается на столкновении интересов организации с: а) правительственными органами; б) сотрудниками или акционерами корпорации; в) правительствами иностранных государств.

Безусловно, невозможно охарактеризовать и рассмотреть в кодексе любую этическую проблему, с которой могут столкнуться сотрудники. Вместе с тем письменные инструкции могут помочь разрешению этических вопросов, встречающихся наиболее часто. Они

представляют собой более обоснованные, собранные воедино «путеводители» к правильному поведению, способствующие корпоративной идентификации сотрудников организации; дают общий ориентир в тех ситуациях, когда трудно однозначно определить, что этично, а что неэтично в действиях менеджмента компании, т. е. когда в противоречие приходят универсальная и профессиональная этики. Этические кодексы также могут помочь контролировать власть тех менеджеров, которые иногда просят, даже приказывают своим подчиненным совершать не только неэтичные, но даже незаконные поступки. Другими словами, кодексы могут обеспечить определённый уровень юридической защиты как компании в целом, так и каждому сотруднику в отдельности, что естественным образом способствует более этичному и гуманному ведению бизнеса на современном этапе.

Другими словами, корпоративная культура представляет собой весьма действенный элемент управления персоналом, объединяет членов трудового коллектива на основе определённого набора ценностей для совместной деятельности, а также указывает на желательное поведение сотрудников внутри организации и во внешней среде, создаёт общую шкалу ценностей для оценки деятельности персонала. Конкретных рецептов и инструкций по созданию и внедрению корпоративной культуры, увы, нет. Это трудоёмкое, хлопотное и ответственное дело.

В предложенной статье автор предпринял попытку суммировать слагающие данного понятия, такие как современные процессы информатизации и глобализации экономики и связанный с этим процесс стирания национальных границ; необходимость учёта предшествующих исторических реалий и ментальных установок нации. Исходя из перечисленного, каждая компания должна, прежде всего, сформулировать цели и задачи своего функционирования, отвечающие запросам и потребностям национального сообщества, выработать корпоративный кодекс поведения, прежде всего не противоречащий сложившимся ментальным этическим нормам. В свою очередь поведенческие ритуалы и формы проведения праздников и совместного досуга будут исходить из национальных пристрастий сотрудников. Таким образом, по нашему мнению, наиболее продуктивным способом формирования корпоративной культуры является выработка, а точнее, возврат к историческим корням, что будет лучше способствовать формированию корпоративной идентичности, сплоченности и желанию работать на благо собственной компании и страны.

ФІЛАСОФСКІЯ МАНІФЕСТЫ

Abstract

In this section a series of individual manifestos of Ihar Babkou, and a collective manifesto of Pavel Barkouski, Dmitry Korenko and Piotra Rudkouski are presented.

I. Babkou's series is developed in time: from «the revolutionary manifesto» of the1990s – through «the disturbing manifesto» of the zero years of the 21st c. – to the manifesto of a present situation which, according to the author, «could become magic». I. Babkou connects the processes that define the Belarusian cultural landscape of the 1990s with a dominant of a word and (literature) autonomy, post-colonialism, classification of reality and simulacra. The zero years are identified as the years of guerrillas and managers who have brought calm and normalisation to the Belarusian cultural space. At last, comics – a surface of consciousness behind which there is no metaphysics, and resistance – the only thing that keeps us alive, become the signs of the present.

P. Barkouski, D. Korenko and P. Rudkouski's collective manifesto is a manifesto of an open Belarusian philosophical «space». The authors of the manifesto see the sources of this space in Square (*Agora*). However if Square gives a possibility for a choice and is topos of hope, then Space appears a symbol of actions and events. Thanks to creation of such open space the philosophy doesn't fit in the frameworks of academy and institutes. Desire and readiness to listen to each other become the key measurements of the space, which transforms it into the «space between» and the space of demonstration of otherness. Since December 28th, 2009 the community of «Belarusian philosophical space» has had the possibility to hold the meetings at the faculty of philosophy and social sciences of the Belarusian State University (Minsk). Meetings are open for participants of different educational institutions and public initiatives. Community site: www.prastora.org.

Keywords: manifesto, autonomy, comics, space, openness, otherness.

З АРХІВУ ЭПОХІ: ТРЫ МАНІФЭСТЫ

Ігар Бабкоў

За небакраем Эўропы

Слова

Беларуская культура наскрозь лёгацэнтрычна. Прастора беларушчыны сфармаваная перадусім словам, а ня вобразам ці рытмам. Але гэта было асаблівае слова. Ціхае, агорнутае ў жалобу, яно адмаўлялася валодаць сьветам. Яму так хацелася гучаць «без тугі, безклапотна».

Але.

Літаратура

Беларуская літаратура заўсёды была аўтаномнай. Яе дачыненьні з рэчаіснасьцю (г. зн. з уласна Беларусяй) апошнія два стагодзьдзі нагадваюць складаны сымбіёз кэралаўскага ката й ягонай усьмешкі: часам пажаданая рэчаіснасьць (кот-Беларусь) зьнікае й тады застаецца толькі ўсьмешка-літаратура. Зьнікненьне рэчаіснасьці адбываецца так часта і з такой рэгулярнасьцю, што літаратура навучылася абыходзіцца й безь яе: інэрцыя дыскурсу (як сказалі б постструктуралісты) такія рэчы дазваляе, хаця й не ўхваляе – праз пэўны час прападае патас (патас стамляецца ад сваёй уласнай патаснасьці); тэмы, сымбалі, тэксты, героі і пэрсанажы патрапляюць у абмежаваны каталёг формаў і неўзабаве ім ужо няма чаго сказаць адзін аднаму (на магчымага чытача яны, вядома, чхалі). Усё гэта вядзе да ціхага дэкадансу, пэрсанажы пачынаюць шмат піць, уяўляючы сябе пры гэтым іншымі пэрсанажамі, больш шчаснымі ў літаратурным сэнсе.

У савецкую й адразу-пасьля-савецкую эру, пры «сацыяльна значным» і адначасова колькасна абмежаваным становішчы творцаў беларускай літаратуры яе крыху падпітвалі эмоцыі й страсьці «элітнага клюбу»: жаданьне прарвацца й быць вядомым, унутраныя статусныя рэвалюцыі й контр-рэвалюцыі... Было б цікава прааналізаваць, у якой ступені гэтае «літаратурнае неўсьвядомленае» уплывала (вызначала?!) на літаратурную сьвядомасьць і, што больш істотна, на тэматыку й архітэктоніку твораў. Але гэта тэма іншае развагі. У нашым кантэксьце істотна тое, што БСЛ (белсаўлітаратура) была літаратурай-усьмешкай: рэчаіснасьці яна ня мела. Ці, больш дакладна, яна мела ўжо гатовую яе інтэрпрэтацыю.

Пасьля 89 года рэчаіснасьць прымусіла сябе заўважыць. Гадо прыйшоў. Разам зь ім прыйшлі розныя людзі: ганаровыя прывіды, нацыянальныя й сусьветна вядомыя, а таксама новая генерацыя – людзі, якія называлі й лічылі сябе пісьменьнікамі, хаця пісалі ня так і не пра тое. Пачалося пахаваньне камунізму…

Пераходны пэрыяд, які прыйшоў яму на зьмену, нарадзіў транзыталёгію (як псэўда-навуку) і потым пахаваў усіх астатніх. У тым ліку літаратуру як сацыяльны (сацыялістычны) інстытут.

Засталіся скрыптары й іхныя тэксты (нарэшце).

Посткаляніяльнасьць

Тая культурная прастора, сярод якой мы фатальна сябе знаходзім, нагадвае паверхню-палімпсэст, на якой пэрыядычна пакідае свае сьведчаньні Ўлада. Улада раздвойваецца й разтройваецца, разнастайныя ўлады сутыкаюцца на прасторы культуры, спрабуючы прысобіць паверхню, руйнуючы, перапісваючы, пакідаючы наўзоры сваёй чыннасьці.

Назавем посткаляніяльным той складаны культурны ляндшафт, што ўтвараецца на скрыжаваньні чыннасьці разнастайнай улады, ды знаходзіць сябе ў форме фрагмэнтаў альбо руінаў. Вынікам фрагмэнтацыі культурнай прасторы ёсьць адсутнасьць дамінантаў альбо абсалютная адсутнасьць у сфэры гісторыі істотных крытэрыяў, паводле якіх такія дамінанты маглі б быць знойдзеныя альбо вынайдзеныя.

Гэтая рэлятыўнасьць вядзе да асаблівага тыпу мысьленьня альбо прачытаньня культурнай традыцыі. Становішча, калі тэкст-культура напісаны на мовах розных эпохаў, розных культурных традыцый, рознай плястыкай, патрабуе выбару метамовы, вядучае дамінанты, з пазыцыяў якой усё астатняе набывала б свой сэнс, – альбо адмовы ад прачытаньня ўвогуле, на карысць маўклівай прысутнасьці тут і цяпер.

Адмаўляючыся быць чытачамі, мы рызыкуем стацца чыстымі знакамі культурнай традыцыі, увайсьці з традыцыяй на правох рэчаў і, урэшце канчаткова супасьці з гэтай прасторай, пераўтварыцца ў чыстую функцыю.

Назавем посткаляніяльным мастацтва, якое мэлянхалічна блукае сярод аскепкаў, фрагмэнтаў і руінаў, шукаючы ў тых тое, што яны самі ўжо даўна ня памятаюць – безуладзьдзе.

Клясыфікацыі

Гэты тэкст адчуваў бы сябе няпоўным, калі б не абаперся на якуюсь дурацкую клясыфікацыю.

Напрыклад на такую: усіх ацалелых скрыптараў можна падзяліць на мадэрністаў і этна-антрапа-пата-графістаў. Паводле стаўленьня да рэчаіснасьці.

Мадэрністы зрабілі радыкальныя высновы з традыцыйнай аўтаноміі беларускай літаратуры. Яны ўзялі гэта за прынцып. Для ніх першая й апошняя праблема літаратуры – гэта мова (дыскурс). Моўныя фантазыі й дыскурсіўныя прарывы, стылістычныя экспэрыменты й галерэі фантастычных пэрсанажаў, прыдуманых фактаў і перапісаных гісторыяў – іхны сьціплы наробак. Усіх іх цьвеліць нясьціплая думка, што рэчаіснасьць нарэшце пачне падражаць тэксту.

Этна-антра-пата-графісты пачалі займацца рэчаіснасьцю. Яны яе любяць, вывучаюць, ненавідзяць, даследуюць, апісваюць і ўсё гэта друкуюць. Рэчаіснасьць зь імі робіць тое самае. Выдаткі гэтага знаёмства – ўрэшце ўсе прыходзяць да высновы, што ўсе хворыя. Адна з характэрных кнігаў гэтага кшталту так і называецца: Гісторыя хваробы.

«Чацьверты райх»: сымулякры

Ніхто не чакаў, што гэта адбудзецца так хутка: Зьнікненьне сьвету. Боты Ван-Гога, як і мэлянхолія руінаў, засталіся фіктыўнай рэальнасьцю ў прасторы абрэаленай фікцыі. Нас больш няма.

«Чацьветы райх» – гэта сьвет як сымулякр: сымулякр. Ад ягонай татальнасьці здрыгануўся бы сам Гегель. Сьвет пасьпяхова пераўтвараецца ў ілюзыю самога сябе. Беларусь на гэтай уяўнай мапе – усё яшчэ рэчаіснасьць, якой баліць. Пост/каляніяльнае мастацтва, ідучы наперад, ня можа забыцца на гэты боль. Адкідаючы ілюзыю цэнтру, яно – у пошуках цэнтру ілюзыі. Яно – апошні партызан мадэрнасьці падчас *la condition postmodern*.

Цэнтар паўсюль. Дзе нас няма.

Партызаны і мэнэджары

Прастора беларускага мастацтва згарнулася. Усе ранейшыя апазыцыі, якія дазвалялі ёй існаваць, структуравалі яе, стваралі паверхню і глыбіню, разьмяшчалі знакі ў іхных кантэкстах... гэтых апазыцыяў больш няма. Зьніклі авангардысты і клясыкі, пэйзажысты і марыністы, стваральнікі вясковых эпапэяў і урбаністычных драмаў... Засталіся партызаны і мэнэджары.

Першым абрынулася колішняе супрацьстаяньне афіцыёзнага й андэграўнднага тыпаў прасторы. Афіцыёз альбо мастацтва паверхні, зь яго дазволеным каталёгам вобразаў і стыляў патрабаваў андэграўнда як уяўнай альбо рэальнай глыбіні, як свайго Іншага. Андэграўнд перастаў структураваць прастору мастацтва ў выніку ягонага выхаду на паверхню і інкарпарацыю ў спажывецка-інфармацыйную прастору. Этыка андэграўнда – магутнае антыкаляніяльнае памкненьне супрацьпаставіць якой-колечы норме індывідуальны міт творцы – сутыкнулася з сытуацыяй, калі міт творцы стаўся гэтка й жа самай «прадукаванай» і «сымуляванай» рэальнасьцю, як і ўсё астатняе.

Апазыцыі клясычнага і авангарднага часу больш няма. Немагчымасьць авангарду ня толькі у тым, як гэта лічыў Баўман, што ідэя авангарду вычарпала сябе з прыходам постмадэрнасьці, – а яшчэ і ў тым, што нашая будучыня (авангард) кантралюецца сёньня зусім не мастацтвам.

Больш за тое: у будучыню мастацтва больш не пускаюць.

Колішняе супрацьстаяньне унівэрсальнай мовы мастацтва і «лакальнага» зьместу анічога не значыць у эпоху постунівэрсальнай беззьмястоўнасьці.

Мова нас падманвае.

Прастора напоўніцу запоўненая рэчамі спажываньня.

Час нам застаўся толькі «мінулы».

Нашая сучаснасьць – чужое мінулае. Нашая будучыня – чужая сучаснасьць.

Імкненьне дагнаць свой час стварыла гэнэрацыю «мэнэджараў». Жаданьне застацца ў сваёй прасторы стварыла тып «партызана».

Мэнэджар улучаецца ў самыя разнастайныя сыстэмы спажываньня. Ён стварае на сябе попыт. Ён прадае ўсё: уласную біяграфію, якую распрацоўвае гэтак жа прафэсыйна, як Хэд энд Шолдэрс формулы сваіх шампуняў, рэалізаваныя й нерэалізаваныя творы, аўтарскія задумы й канцэпцыі, стыль жыцьця.

Мэнэджар бачны і відавочны. Як сансара.

Партызан вонкава нябачны. Пра яго ніхто ніколі анічога дакладна ня ведае. Ён дасканала карыстаецца мімікрыяй (посткаляніяльнай стратэгіяй аўтарства Гомі Бгабгі), – што дазваляе яму адаптавацца ня толькі да традыцыйнага вясковага ляндшафту, існаваць у густых бэтонных пушчах беларускай мадэрнасьці, але й выжываць у прасторы сучаснай спажывецкай постмадэрнасьці.

Ягоная стратэгічная задача: непакой, несупадзеньне з наяўнасьцю.

***

Ня кожнае грамадзтва можа сабе дазволіць мець прастору мастацтва. Бо, як мы памятаем, мастацтва нам патрэбнае, каб не памерці ад праўды. Сёньня тое грамадзтва, якое не шукае, не стварае, не вытворвае й не прадае праўду, – не рызыкуе ад яе памерці. Бо яно ўжо мёртвае, у мінулым часе. Яго няма.

«Тое, чаго няма, кранае мяне сваёй далікатнай адсутнасьцю» (Адам Клакоцкі).

На ўскрайку сусьветнага коміксу. Трэці маніфэст

Першы маніфэст – *За небакраем Эўропы* – паўстаў у сярэдзіне дзевяностых і быў маніфэстам рэвалюцыйным.

Гэта быў час, калі беларуская літаратура ламала старыя формы, каб расказаць пра новы досьвед. Час пакаленьня тутэйшых: самага радыкальнага літаратурнага пакаленьня XX стагодзьдзя. Радыкальнасьць яго была ня ў колькасьці напісанага ці прамоўленага.

Радыкальнай была сама паэтычная эмоцыя.

Выхад за межы адведзенага мейсца ў загончыку правінцыйнай, мінарытарнай літаратуры з траўмаванай сьвядомасьцю.

Проста – выхад за межы. На свабоду.

Што там, на свабодзе, было не так істотна.

Якая зрэшты розьніца, паўтаралі мы тады разам з Мішэлем Фуко – хто гаворыць?

Другі маніфэст паўстаў на пераломе стагодзьдзяў і быў маніфэстам трывожным. Ён называўся *Партызаны і мэнэджары*.

Ён абазначыў прадчуваньне рэваншу.

Да нас прыйшоў капіталізм і расказаў кожнаму, хто колькі каштуе. Усе тагачасныя літаратурныя падзеі горда набывалі кшталт прамоцыі – прыхаванага памкненьня калі не прадаць нешта, дык распавесьці ўсім, на якой паліцы ў літаратурным гіпэрмаркеце гэта самае нешта залягае. Прамоцыяй займаліся пераважна журналісты і мэнэджары, і гэта адтуль пэрыядычна чуліся крыкі: «Нобэлеўскую яму, нобэлеўскую!» – як адзнака пачатку чарговай піяр-кампаніі.

Паколькі для большасьці ў гэтую эпоху літаратура не каштавала амаль нічога, спроба надаць вартасьць – хаця б спажывецкую – літаратурнаму твору можа выглядаць цалкам сымпатычна.

Праблемы пачынаюцца тады, калі гэтая сыстэма вартасьцяў становіцца агрэсіўнай і спрабуе выцясьніць з поля літаратуры яе асноўны зьмест.

Калі яна спрабуе паставіць пад пытаньне аўтаномнасьць літаратуры, пераўтварыць творцу – у вытворцу – у звычайнага апэратара на канвэеры літпрадукцыі.

Спрабуе адфарматаваць літаратуру, калі не замовіць, дык намякнуць аўтару, зь якім творам і на якую паліцу ён мае шанец патрапіць.

На літаратараў пачынаюць рабіць стаўкі, як на прусачыных бягах.

І крытэр посьпеху – першым дабегчы да сваёй паліцы ў гіпэрмаркеце сьвету.

Ёсьць штосьці шкадобнае – і страшна камічнае – калі прамоцыяй пачынаюць займацца самі літаратары, калі яны становяцца ня толькі за станок, але і за стойку.

Калі паэт вымушаны набіваць сабе цану, вызначаць кошт і вартасьць сваёй творчасьці.

І вось мы падыходзім да трэцяга маніфэсту.

Трэці маніфэст мог бы стаць маніфэстам магічным.

Усё занадта ціха і безнадзейна, каб не паклікаць яе – магію – на дапамогу.

Прайшлі дзевяностыя зь іх энтузіязмам новых формаў.

Прайшлі нулявыя новага стагодзьдзя: часы аціханьня, нармалізацыі.

Мы сталі часткай сьвету, канчаткова супалі са сьветам.

Усё заняло свае мейсцы. Час прыглядзецца да таго, што выжыла.

***

І тут самае галоўнае.

Мы знаходзім сябе на ўскрайку сусьветнага коміксу.

Комікс – гэта ня кніжка з карцінкамі, пад якімі можна прачытаць дасьціпныя подпісы. Гэта стан культуры ў эпоху, што прыйшла да нас усур'ёз і надоўга.

Каб апісаць гэты стан, каб назваць гэта, каб патрапіць у самае сэрца начы, мы й бярэм канцэптуальную мэтафару – комікс.

Комікс – гэта паверхня сьвядомасьці, на якой намаляваныя мілыя пэрсанажы.

Ня так істотна, колькі ім год і што яны робяць.

Важна іншае: Ёсьць толькі адна думка. Адна эмоцыя. Адзін вобраз.

Адно – простае – дзеяньне.

Комікс – гэта адсутнасьць у культуры трэцяга вымярэньня – мэтафізычнага. Мэтафізыка ня проста ампутаваная, выдаленае тое мейсца, у якім яна магла б нарадзіцца.

Комікс – гэта фатальнае зьбядненьне самога культурнага ляндшафту. Яна (культура) цяпер не трывае нават проста складанага.

Комікс – гэта калі культура перастае дыхаць, жыць, нараджацца – між глыбінёй і паверхняй.

Комікс – гэта таксама прыход новага літаратурнага фармату. Што бы ты цяпер ні пісаў: раман альбо п'есу, верш альбо кінасцэнар – кодам прачытаньня твайго твору будзе комікс.

Усе іншыя культурныя коды зьнікаюць.

Гэта новыя выдавецкія сэрыі ў кніжных крамах, у якіх кнігі адрозьніваюцца толькі вокладкамі.

І самі кнігі, якія ўжо не адрозьніваюцца нават шрыфтамі.

Нарэшце: комікс – гэта грамадзтва спэктаклю (Гі Дэбор) у яго апошняй стадыі дэградацыі. Асноўная форма, у якой жыве і функцыянуе культура эпохі позьняга капіталізму.

***

Патрапіць у культуру можна толькі калі ты бачны. Стаць бачным можна толькі ў якасьці пэрсанажа коміксу.

Машына культуры: усё павінна быць упісанае ў комікс, стаць яго часткай. Усе дадатковыя вымярэньні мусяць быць выдаленыя, усе шурпатасьці зачышчаныя.

Подпісы пад карцінкамі ясныя, без незнаёмых словаў.

Сюжэт правераны.
Каталёг персанажаў вазьміце ў нашым мясцовым офісе.

Комікс – гэта не тады, калі замест культпаходу ў тэатар яны даняцца поп-корнам, разглядаючы карцінкі.
А тады, калі ўжо няма аніякай розьніцы між кніжкай з карцінкамі і культ-паходам у тэатар.

Мы жывыя, пакуль мы супраціўляемся гэтаму працэсу.
Мы яшчэ жывыя. Мы. Супраціўляемся.

МАНІФЕСТ АДКРЫТАЙ *БЕЛАРУСКАЙ ФІЛАСОФСКАЙ ПРАСТОРЫ*

Тое, што ёсць паміж намі, нельга памацаць рукамі...

Лявон Вольскі

На прастор, на шырокі прастор...

Якуб Колас

Ад Плошчы (Агары) да адкрытай Прасторы

Прага да стварэння Прасторы звязаная са шматлікімі чыннікамі, але найперш з жаданнем выхаду па-за межы Плошчы ці, больш дакладна, рознага тыпу «плошчаў». Не адмаўляючы важнасці і значнасці Плошчы (у розных яе аспектах), Прастора паўстае як «прастора выйсця» і ўсталяванне новых формаў сувязяў і камунікацыяў паміж неабмежаваным мноствам удзельнікаў.

Што сталася з Плошчай, і чаму нам (больш) не хапае Плошчы? Адказ, як падаецца, тут даволі просты: Плошча як пэўнае месца для інтэлектуальнай творчасці і нават сацыяльнай дзейнасці занадта «плоская», «сціслая» і абмежаваная. На «плошчы» зручна збіраць думкі, вобразы ці нават людзей, але яны заўсёды застаюцца ў нейкім адным вымярэнні – на плошчы аркуша паперы, плошчы нашых манітораў ці экранаў тэлевізараў, мабільных тэлефонаў, плошчы кухняў, акадэмічных ці інстытуцыянальных плошчах, нават на гарадской плошчы. Героям «плошчаў» заўсёды накаваная пэўная аднамернасць і «плашчыня», за межы якой яны не змогуць выйсці, пакідаючы ўражанне штучнасці і абмежаванасці. Да таго ж «плошча» заўсёды ўтрымлівае ў сабе прыхаваную эканоміку: тут лічацца знакі, квадратныя метры і сантыметры, заяўляюцца ці абараняюцца правы ўладальніка, атрымліваюцца іншыя сімвалічныя бонусы ў залежнасці ад ступені прыналежнасці да «плошчы».

«Плошча» як такая прапануе вельмі абмежаваныя магчымасці для дзеяння і ёсць хутчэй топасам спадзявання, чым дзеяння і падзеі. Падзея плошчы адбываецца толькі тады, калі яна спалучаецца з пэўнаю прастораю, калі яна сама ўтрымлівае ў сабе магчымасці выхаду да чагосьці іншага і новага, або – як гэта здарылася з Плошчай-2006 – выбухае ў прастору. Такім чынам, своеасаблівай падзеяй ці «запаветам» Плошчы, на нашую думку, мае стацца Прастора як прастора выхаду і выбуху – ад Плошчы да адкрытай Прасторы.

Як можна апісаць гэтую Прастору, на якіх прынцыпах яна грунтуецца, якія мэты яна ставіць і, галоўнае, хто ў ёй удзельнічае?

Адкрытая Прастора як прастора адкрытай філасофіі

Філасофія, то бок, мудралюбства – гэта метад і аксіялогія аднначасова. У якасці метаду яна ёсць праваднікам у абшарах невядомага, а ў якасці аксіялогіі вызначае каштоўнасныя арыенціры для інтэлектуальнай камунікацыі, дзе «любоў», «мудрасць», «любячая мудрасць» і «мудрая любоў» – гэта базавыя каардынаты.

Удзельнікі філасофскай прасторы паяднаныя збольшага чыстай любоўю да мудрасці, то бок жаданнем практыкаваць розныя формы філасафічнай рэфлексіі за межамі выключна акадэмічнай актыўнасці, аўдыторыяў ды інстытутаў. Мы хочам праігнараваць падзелы «прафесіянал – аматар», «прафесар – студэнт», «ветэран – навічок», адкінуць дыпломы і тытулы і зрабіць філасофію як мага больш «супольнай» і «саборнай».

Дзейнасць менавіта філасофскай прасторы засяроджаная на размыканні фармату прысутнасці філасофіі адно ў межах навучальных аўдыторыяў ды інстытутаў з мэтай яе вольнага развіцця паводле нашых уласных філасафічных амбіцыяў ды інтарэсаў.

Прастора як прастора агульнай і сучаснай беларускай філасофіі

Прастора – гэта некантраляваны абшар духоўных пошукаў ды інтэлектуальнай камунікацыі. Гэта тое, што адкрываецца для нас у той момант, калі мы адкрываемся на яе. Беларусь, беларускае – гэта сфера невядомага (неадкрытага) патэнцыялу, якая яшчэ чакае сваіх (перша)адкрывальнікаў.

Адзін з істотных момантаў, які паўплываў на ўзнікненне гэтай супольнасці, – гэта жаданне дасягнуць большай публічнасці і кааперацыі ў ажыццяўленні асобных філасофскіх праектаў у Беларусі. На жаль, сёння сітуацыя у філасафічным асяродку нагадвае трапную метафару «інтэлектуальнага архіпелагу», калі розныя плыні філасафічнай актыўнасці амаль між сабою не паяднаныя і збольшага нават не ведаюць, што робяць іншыя. Складанне гэтай адкрытай супольнасці беларускай філасофскай прасторы можа стацца першым важкім крокам на шляху паўставання трывалай і прафесійна абазнанай філасафічнай супольнасці ў Беларусі.

Мы верым, што беларуская філасофія можа быць нечым большым, чым сукупнасцю спантанных каментарыяў на палях сусветнай філасофіі.

Прастора роўнасці ды ўзаемнага прызнання

Перадусім Прастора – гэта прастора прызнання ўдзельнікамі роўнасці адзін аднаго, узаемапрызнання сябе ў якасці вартых удзельнікаў, роўна як прызнанне вартасці самога ўдзелу, мыслення, а таксама стварэння прасторы для абмену думкамі.

Ці хтосьці мае ці можа мець вырашальнае слова ў Прасторы? Не, гэтая прастора ёсць прастораю не-панавання, бо тут «пануе» толькі Прастора, мэта якой – стварэнне і пашырэнне (адкрытай) прасторы. Пры ўсялякіх спробах дамінавання над ёй і яе манапалізацыі, Прастора пачынае паступова знікаць, пераўтвараючыся ў *пустэчу* – прастору-прывід, не здольную да стварэння новых прастораў.

Варта падкрэсліць, што перавага існавання прасторы ўзаемнага прызнання на «лакальным» узроўні павышае статус і магчымасці прызнання кожнага з яе ўдзельнікаў на «глабальным» узроўні, бо голас і вага кожнага з нас узмацняюцца, калі за кожным з нас – Прастора.

Прастора адкрытасці ды камунікацыі

Прастора ёсць прынцыпова адкрытай: адкрытай новым удзельнікам і новым прасторам. Прастора не абмяжоўваецца складам пастаянных удзельнікаў і не імкнецца стаць колам для «абраных і пасвечаных». Кожны мае права ўвайсці ў Прастору. Гранічна ж, беларуская філасофская *Прастора адкрытая бясконцасці ўдзельнікаў пры ўмове, што яны хочуць і гатовыя слухаць адзін аднаго.*

Адкрытасць прасторы вызначае, што яна ёсць адкрытаю для тых, хто ў сваю чаргу адкрыты да яе. Прастора вітае ўсіх, каму цікава падзяліцца сваімі думкамі з іншымі, хто гатовы адкрыць прастору для сябе, а таксама *прастору ў сабе* для іншых. Адкрытасць прасторы вядзе да мноства формаў камунікацыі, якія ўключаюць у сябе мысленне, выказванні і выступы, напісанне тэкстаў, абмен думкамі, крытыку, супольныя дыскусіі і г. д., але заўсёды адбываюцца ва ўмовах адкрытай прасторы і прасторы адкрытасці.

Запрашаем кожнага стаць стваральнікам і камунікатарам адкрытай Прасторы – для сябе, у сабе і для іншых.

Прастора як гіперпрастора і кіберпрастора

Адкрытая беларуская філасофская «Прастора» імкнецца адпавядаць сучасным формам камунікацыі, у тым ліку тым, што адбываюцца ў кіберпрасторы. Наяўнасць вэб-старонкі, прысутнасць у віртуальнай прасторы – толькі першы крок у гэтым кірунку. Пры гэтым значная частка камунікацыі паміж удзельнікамі ўжо адбываецца ў кіберпрасторы, аднак віртуалізацыя як такая не ёсць самамэтаю Прасторы, дадаючы толькі яшчэ адно, хоць і важнае, вымярэнне да Прасторы.

Больш важным мы лічым тое, што Прастора грунтуецца на прынцыпах гіперпрасторы як прасторы спасылак і дэ-цэнтраванасці. Прастора, такім чынам, не мае ані цэнтраў, ані перыферыяў, ствараючы ўласную сістэму каардынатаў. Для яе важнае толькі мноства (гіпер)спасылак, глабальных ці лакальных, якія вызначаюць яе канфігурацыю ў гэты момант у гэтым «месцы».

Розныя праекты Прасторы прызваныя спрыяць таму, каб кожны, хто ўдзельнічае ў Прасторы, сам ствараў сваю і агульную беларускую кібер- і гіпер-прастору ў глабальным кантэксце.

Прастора як метапрастора і «прастора-паміж»

Нашая прастора ёсць метапрасторай у тым сэнсе, што яна ўключае ў сябе тое, што ляжыць «па той бок» прасторы як такой. *Што* ці *хто* месцяцца «па той бок» прасторы? Найперш, «па той бок» мы знаходзім тых, каго больш няма з намі ў фізічнай прасторы, але яны працягваюць існаваць разам з намі адно ў якасці «прывідаў» – памяць і повязь з якімі для нас істотная, каб самім не згубіць уласнага месца ў метапрасторы.

Метапрастора, такім чынам, – гэта і «прастора паміж», *прастора, якая злучае*. Паміж чым і/ці паміж кім? Паміж мінулым і будучыняй, паміж традыцыяй і сучаснасцю, паміж актуальным і магчымым, паміж быццём і небыццём, паміж «сваім» і «чужым», паміж «сабой» ды «іншым» – у тым ліку ў саміх сабе і «сярод іншых». Прастора, такім чынам, і есць адным з тых нябачных складнікаў, пра які спявае вядомы беларускі музыка Лявон Вольскі.

Менавіта Прастору «нельга памацаць рукамі», але гэты факт зусім не замінае ёй быць «паміж намі» і нават паміж намі ў саміх сабе.

Чыя гэта Прастора? Жыхары прасторы

Калі казаць дакладна, Прастора ёсць «прасторай ніхто» і, адпаведна, нічыйнаю прастораю, бо Прастора нікому прыватна не належыць, але адначасова яна і не адмаўляе прыватнасці; яна не прадаецца і не набываецца (апроч як, хіба што, у якасці гульні, якую можна заўсёды спыніць на ўласнае жаданне); не здаецца ўнаймы, і – што добра, асабліва ў беларускіх умовах, – яе ніхто не можа адабраць, бо (да) яе можна толькі дадаваць. Адзіны спосаб дачынення з ёй – уваходзіць і (працягваць) ствараць яе прыватна ці супольна, каму як падабаецца.

Такім чынам, удзельнікі ці жыхары прасторы ёсць *прасторастваральнікамі ці прастораторцамі* – стваральнікамі і пашыральнікамі гэтае прасторы як прасторы роўнасці, прызнання і адкрытасці. Прастора ж прызнае іх са свайго боку як сваіх жыхароў і стваральнікаў. Адпаведна, для сваіх жыхароў Прастора паўстае як заўсёды *свая і нашая* прастора. Такім чынам:

Гэта *нашая* Прастора! – кажа кожны, хто далучаецца да стварэння Прасторы.

Што робіць беларускую Прастору ўнікальнай і адрознай ад іншых прастораў?

Дык вось жа, бадай ніякая іншая прастора не ёсць настолькі адметнай, адрознай у самой сабе: суіснаванне розных моваў, адрозных правапісаў і рознага вымаўлення, розных поглядаў і традыцыяў стварае досыць спецыфічную *прастору маніфестацыяў іншасці*, а таксама прынцыповую немагчымасць фіксацыі гэтай прасторы ў нейкай адзінай перспектыве, у якасці адзінага Сэнсу, які б мог апанаваць Прастору. Прастора – гэта прастора, якая губляецца і гуляецца ў саму сябе. Адрознасць і адметнасць гэтай прасторы, такім чынам, палягае ў тым, што яна *'always already'* адрозная ў самой сабе, прастора адрознення, адметнасці і не-панавання, якое заўсёды пазбягае фіксацыі ў нейкім часе *(«not-quite-already-now»)*, адмаўляючы ў магчымасці якога-кольвек канчатковага самавытлумачэння.

Важна зазначыць, што беларуская прастора не абмежаваная выключна «беларускасцю», але сягае значна далей – да вытокаў самой думкі і тых, хто цягам гісторыі задаваўся пытаннямі магчымасцямі існавання нашай прасторы і часу. Такім чынам «нашая» Прастора выступае як адкрытая прастора прастораў – *як прастора магчымых прастораў.*

На гэтым абвяшчаем адкрытую беларускую філасофскую прастору – то бок «нашую прастору» – канчаткова адкрытай, і *заклікаем кожнага выйсці да Прасторы – да шырокай Прасторы Прастораў!*

Заходзьце ў любы час – радыя ўсім. Уваход вольны, але выхад – самастойны.

Заходите в любое время — мы рады всем. Вход свободный, но выход – самостоятельный.

Welcome any time. Open to everyone. Admission is free but coming out is to be done independently.

Напаўафіцыйная даведка

28 снежня 2009 г. пратаколам кафедры філасофіі культуры факультэту філасофіі і сацыяльных навук БДУ супольнасць «Беларускай філасофскай прасторы» была вызначаная ў якасці адпаведнай структуры пры факультэце філасофіі і сацыяльных навук, што дазваляе ёй мець непасрэдны кантакт з адміністрацыяй, выкладчыкамі і навучэнцамі профільнага факультэту і ладзіць большую частку імпрэзаў на ягонай базе па адрасе: Мінск, вул. Кальварыйская, 9. Яе актыўнымі ўдзельнікамі ёсць прадстаўнікі розных навучальных і навуковых установаў – БДУ, ЕГУ, Інстытуту філасофіі, МДЛУ, БДТУ ды інш., а таксама прадстаўнікі розных грамадскіх ініцыятываў.

Сайт супольнасці «Адкрытая беларуская філасофская прастора»: www.prastora.org.

Асноўныя мэты супольнасці:

- зрабіць больш інтэнсіўным філасофскае жыццё ў Беларусі;
- спрыяць больш шчыльнай інтэграцыі людзей, якія маюць цікавасць да філасафічнай праблематыкі паводле прафесійнага і аматарскага інтарэсу;
- спрыяць павышэнню агульнага ўзроўню інтэлектуальнай і філасафічнай дзейнасці ў нацыянальных межах, каб супрацьдзейнічаць кансервацыі статусу інтэлектуальнай правінцыі, што да мясцовых формаў дыскурсу і публічнага жыцця;
- ладзіць супольныя сустрэчы-абмеркаванні актуальных філасофскіх праблемаў, новых публікацыяў;
- дасягнуць большай публічнасці і кааперацыі ў ажыццяўленні асобных філасофскіх праектаў у Беларусі;
- дапамагаць папулярызацыі філасофіі ў беларускім грамадстве;
- удзельнічаць у арганізацыі міжнародных філасофскіх праектаў.

Таксама пазнаёміцца са спісам тэмаў, якія абмяркоўваюцца ў межах праекту, можна тут: http://groups.google.com/group/filasofskaja_prastora

Павел Баркоўскі,
Дзмітрый Карэнка,
Пётра Рудкоўскі

В 2009 году журнал ТОПОС проводил конкурс научных работ для студентов старших курсов и выпускников белорусских вузов по философско-культурологическим и социально-гуманитарным специальностям. На рассмотрение принимались работы в области истории философии, философской антропологии, социальной теории и культурной аналитики.

В данной рубрике мы публикуем три лучшие работы этого конкурса.

ФУКО *vs* ХАБЕРМАС: О НЕКОТОРЫХ ПЕРСПЕКТИВАХ НЕСОСТОЯВШЕЙСЯ ПОЛЕМИКИ

Андрей Комаровский[1]

Abstract

The polemics between Foucault and Habermas is considered in the article. The author tends to state the foundations of the polemic logic of Habermas as well as of his pragmatics. The subject of the polemics is the critique and self-regulation, considered as the integral elements of the practices themselves. But who, accounting for itself, by what procedures and by which guarantees is able to keep the sound mind? In the long run, the question is what is (are) the framework(s) of the execution of rationality which are allowed by modern disposition-dilemmas of heterotopy and heterochrony of power («activity»), history («time») and community («subject»). Since the social critic thought is called to investigate these problems it is the utmost modern enterprise.

Keywords: the polemics between Foucault and Habermas, the logic of reason, rationality, modernity, heterotopy and heterochrony.

> *Рабиноу П.*: «Почему вы держитесь на расстоянии от полемики?»
> *Фуко М.*: «Я охотно дискутирую, а на вопросы, которые мне задаются, я стараюсь отвечать. Я неохотно, это правда, участвую в полемиках»[2].

---

[1] Андрей Комаровский – магистрант Института подготовки научных кадров Национальной академии наук (г. Минск, Беларусь).

[2] Foucault M. Polemik, Politik und Problematisierungen // Foucault M. *Dits et Ecrits. Band IV: 1980-1988.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 724.

Контроверза Мишеля Фуко и Юргена Хабермаса является образцовым примером длительной и богатой традиции франко-немецкой дискуссии. Проблематика этой дискуссии достигает предельных культурных оснований, гарантирующих как специфическую автономию, так и восприимчивость соседствующих проектов мироустроения – наличных и утопических. Как нам кажется, с высот прирейнских холмов было очевидно, что Фуко дерзнул вступить на немецкую философскую территорию Франкфуртской школы в качестве оппонента-наследника. «Наглость» его *civilité* не знала никакой *Kulturgrenze*: поле проблематизаций раскинулось от этико-политического вопроса о Просвещении у Канта и прусской *Polizeiwissenschaft* до травматичной диалектики нацизма и немецкого неолиберализма. При всем уважении философа к философу такой «счастливый позитивизм» стал предметом взаимной критики мэтров и последовавшей полемики приверженцев Хабермаса и Фуко.

Однако стоит отметить один занимательный момент. Фуко и Хабермас не полемизировали, если мы имеем в виду двух персонажей, однажды встретившихся в Париже. Фуко держался от полемики на расстоянии, ввиду чего, быть может, «семинар, который планировался в Америке в начале 1980-х и замыслом которого было как раз полемическое столкновение этих двух философов, так и не состоялся»[3]. Для Фуко игра в полемику исключает полагание условий взаимного обсуждения специфических вопросов.

> «В серьёзной игре вопрошания и отвечания, в работе взаимного прояснения права каждого являются в известной мере частью дискуссии»[4].

Иное дело театральная игра полемиста.

> «Для него, следовательно, игра состоит не в том, чтобы признать его (партнёра. – *А. К.*) как субъекта, обладающего правом на слово, а чтобы аннулировать его как партнёра по разговору в каждом возможном диалоге, и его же конечной целью станет не приближение к тяжёлой истине, насколько это ему удастся, а триумф справедливости, чьим очевидным носителем он изначально является».[5]

Таким образом, полемику развернули последователи, тщательно выделяя выгодные стороны концепций соответствующих авторов-функций, отстроенных на разнородном текстуальном материале.

---

3 Фурс В.Н. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // *Логос*. 2002. № 2 [Электронный ресурс] // *Ruthenia*. Объединённое гуманитарное издательство. Электрон. дан. Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_02/08.htm, свободный. Загл. с экрана. Дата доступа: 28.08.2009.

4 Foucault, op. cit., S. 724.

5 Ibid., S. 725.

Автор данной работы не лишён определённого полемического настроения и в первую очередь намеревается избирательным образом пересечь поле полемики. У нас недостаточно средств и обзора, чтобы встать над схваткой, ввиду чего в последующем мы ограничимся выделением определённой совокупности диспозиций с *целью* анализа прагматики и логики развёртывания полемики. Итак, сейчас мы попытаемся реконструировать некоторые линии разломов, учреждающих непреодолимые разрывы для дления полемики. Владимир Фурс выделяет три точки разрыва, заявленные Хабермасом в «свирепой критике» Фуко образца эпохи *Надзирать и наказывать*.[6]

Во-первых, это презентизм фукианской историографии, делающий исследователя несвободным от влияния текущей, современной ситуации, а в радикальной формулировке – не позволяющей выйти за рамки наличных установок мышления, отсекающего от аутентичного понимания прошлого и замыкающего внутри модернизирующих искажений в толковании. О прошлом-де дано знать не более, чем позволяет настоящее. Более того, отстраивание истории по эпохам, укладывающимся в пред-современность, есть непременное следствие методологической необходимости: чтобы сравнивать диахронические дискурсивные порядки, нужно расположить эти сингулярности на такой поверхности, которая, образуя общий (читай: однородный, гомо*ген*ный) фон, позволит поместить их в единую систему координат, соотносить между собой и с*равни*вать. Сделав этот шаг, нельзя не решиться на имплицитное полагание трансэпохальной связности, гарантирующей непреходящий и вневременной характер подлинного предмета анализа – власти. Такой порядок дискурса венчается словом, которое по обе стороны полемики воспринималось в качестве наиболее оскорбительного, – трансцендентализм.

Во-вторых, разлом вытекает из неизбежного релятивизма, выводимого из автореференциального отрицания универсальных притязаний на значимость. Эмпирический анализ дискурсивных практик нацелен на представление дискурсов как элементов властных технологий: всякое знание, производимое в дискурсах, вовлекается в отношения власти. Как может генеалогия, берущая в скобки нормативные основания дискурсов, выступающих подоплекой Власти, заявлять о собственной способности находиться вне всяческих скобок и быть свободной от Власти? Здравая логика запрещает утверждать одновременно о наличии и отсутствии определённого признака у одного и того же предмета. Генеалогия выбивает почву из-под собственных ног.

В-третьих, Фуко не заявляет чётких нормативных оснований собственного анализа, но при этом осуществляет критику различных дисциплинарных технологий, разворачивающихся на телах индивидов. Но как можно рассчитывать на сопротивление и осво-

---

6 Фурс, указ. соч.

бождение от дисциплины тех, у кого они уже в теле, а не в сознании? Как различить бессознательную дисциплину господства от сознательной дисциплины свободы, если не установлены нормативные основания – если нет устойчивого критерия различания истины и идеологии, от которого отказывается Фуко, анализируя дискурсы, ориентированные на истину? Без такого установления анализ неизбежно становится криптонормативным.

Без сомнения, данные аргументы Хабермаса правомерны в рамках той логики, которую он использует и которая, позволяя выносить достаточно весомые критические суждения, используется в различных модуляциях. Эта логика – назовем её логикой (достаточного) основания – в одном случае используется для воссоздания у Фуко черт герменевтической установки, разделяющей документ и его основание/исток/контекст в порядке онтологии (переживание и выражение, действительность и факт, история и событие) и осуществляющейся посредством выявления тех или иных версий функциональной связи-связанности между ними в порядке методологии. Герменевтика работает с документами как со свидетельствами, а не с памятниками, ввиду чего истина содержится в том действительном и порождающем основании, которое всегда уже в прошлом, но от которого в настоящем остались «выражения» и следы, требующие их экспертизы на достоверность репрезентации. Квалификация неполноты в данности прошлого (соответственно, всегда недосказанности в документе) в качестве свидетельства является способом учредить нераскрытую глубину, «второе дно» в свидетельстве.

Повторение этой логики имеет место, когда Хабермас заявляет, что анализ дискурсов Фуко подобен «функционалистски действующей и исторически ориентированной социологии знания»[7], которая должна «объяснить горизонт, в пределах которого подобные проявления вообще могут появляться как осмысленные, из *лежащих в основе* практик»[8]. А эмпирический анализ Фуко, подступающий к явлениям необходимо внешним образом (по цепочке «неполнота данности прошлого – недосказанность в документе – внешняя, не-внутренняя позиция»), останется без смысла, он будет иметь дело с бессмысленными практиками и бессмысленной историей. Логика основания руководит также представлением Хабермаса об отношениях власти и знания, где власть «пользуется» знанием, чтобы обосновать себя, а знание полностью производно от власти.

В таком прочтении Фуко попадает в ряд структуралистов, стремящихся вычленить сверхиндивидуальные структуры, действующие «за спинами» у индивидов, активность которых подобна функционированию технического автомата. Хабермас не может допустить такого «оболванивания» человека, так как держит рамки сознательной общественной эмансипации каждого, наученного

7 Фурс, указ. соч.
8 Там же.

способности к осмысленной самости. В последующей полемике «восставшие фукианцы» вычленяли специфическую прагматику Хабермаса и лишали достаточных оснований его критические аргументы. Учитывая аргументы фукианцев, мы проведём исследование прагматики «свирепой критики» Хабермаса.

Во-первых, обвинение в презентизме стало инобытием желанной цели изысканий самого Хабермаса – возможности иной современности и критики, выводящей за рамки догматизировавшейся современности. Ввиду этого важно заключить Фуко в современности без возможности выйти за её рамки. Однако Фуко рассматривал современность не как эпоху, в которую мы помещены как заключённые, а как установку, с помощью которой отстраивается действие в актуальный исторический момент, т. е. рефлексивное отношение ко времени и истории, столь специфическое для модерна. «Презентизм» Фуко не замыкает нас в современности в смысле онтологической ограниченности современностью (и неизбежной её универсальности за отсутствием выхода во внешнее современности), но допускает критику догматизированной рациональности и поиск иного порядка истины. Не замыкает он и в смысле методологической ограниченности современностью (с неизбежностью модернизации и в этом случае бессмысленности осовремененного прошлого), но допускает исторический анализ рефлексий на материале имеющихся дискурсивных памятников, принадлежащих современности, которая отстраивалась из порядка некоего отношения к самой себе.

Во-вторых, Хабермас указывает на авторефененциальный релятивизм, когда утверждает, что анализ дискурсов подобен функциональной социологии знания и так же не может освободиться от властных эффектов, скрытых в анализируемом знании. Желанный анализ дискурса как чистой практики, провозглашённый в *Археологии знания*[9], невозможен, потому что нельзя выйти полностью во *внешнее* знания и дискурса, обустроив там объективную по отношению к нему рефлексивную позицию. Бесспорно, что Фуко проводил различие между властью и господством (как модуляции власти), что признавал наличие «хорошей» власти, с помощью которой «индивидуумы пытаются руководить, определять поведение других»[10], при этом – поведение осмысленное и добровольное, значимое из индивидуально преследуемой перспективы призванности, полезности, прибыльности и т. п. Господство не иррационально.

Однако нам важнее рассмотреть отношения власти и знания. Власть и знание следует рассматривать в стратегической сцепке, примеры которой запечатлены в дискурсе. Мы не можем ограничить дискурс областью сказанного или написанного, представленного как знание, поскольку в него входит и «система первичных, или реальных, отношений и система вторичных, или рефлек-

---

9 Фуко М. *Археология знания*: Пер. с фр.; под общ. ред. Б. Левченко. К.: Ника-Центр, 1996. С. 47.

10 Фурс, указ. соч.

сивных, отношений, которые мы могли бы назвать собственно дискурсивными»[11]. Внутри дискурса, вбирающего в себя и трансформирующего отрефлексированные области действительности, учреждается определённый порядок истинного и ложного, определяющий условия производства действительности на основании стратегических сцепок знания и власти, обустроенных и актуализируемых в действительности сообразно этому порядку в дискурсе. Иными словами, внутри таких дискурсов, «которые сами совершают на себе работу (an sich selbst eine Arbeit vollziehen), видящую их цель в “высказывании истины”»[12], полагание действительности происходит в процессе дискурсивно организованного высказывания. Поэтому дискурс есть не просто выражение-высказывание уже имеющихся до него и оторванных от него внедискурсивных отношений (знания и власти для функционалистски ориентированной социологии знания), а является неотъемлемым условием возможности отношений власти-знания. Таким образом, в случае Фуко функционалистская схема, производная от логики основания, не имеет места и не служит основанием для вывода об авторефененциальном релятивизме. Напротив, Фуко преследует стратегический анализ.

Стратегический анализ порывает со всякими версиями телеологизма и заговора, понуждающими выводить из феноменов фигуры трансисторической власти. Например, анализируя становление концепта населения, Фуко отмечает эту особенность стратегического анализа. Анализ нужно проводить

> «не в форме, состоящей в том, чтобы сказать: правящие классы, открыв, наконец, значение населения, послали в этом направлении естествознателей, которые затем мутировали в биологов, грамматиков, которые потом трансформировались в филологов и финансистов, ставших политическими экономами. Не в этой форме, а в следующей: это нескончаемая игра между техниками власти и их объектом, которые постепенно, в реальном и в качестве поля реальности, заложили население и его специфические феномены. С момента конституирования населения как коррелята властных техник можно видеть, как открылась целая серия предметных областей для возможных видов знания»[13].

Произведённая в рамках различных дискурсов стратегическая сцепка знания и власти, слов и дел образует сложный комплекс власти-знания, заигранный в образованных практиках.

---

11 Фуко, указ. соч., с. 46.

12 Foucault M. Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft // Foucault M. *Dits et Ecrits. Band IV: 1980-1988.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 952.

13 Foucault M. *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. S. 120.

В-третьих, тезис о криптонормативности критикует манифестируемую свободу от нормативных оснований, на которую притязает «счастливый позитивизм», выходя во внешнюю позицию по отношению к анализируемым дискурсам и практикам. Такой анализ, по словам Хабермаса, есть не что иное, как радикальная критика модерна, которая «хочет *подорвать* модерн и его языковую игру»[14]. Сохранить позитивные достижения модерна в области политической теории (способность самокритики и самопреобразования) стало руководящим принципом в работах и Хабермаса и Фуко. Однако сколь схожа цель, столь различны представления о процедурах выполнения этой задачи. Задачей проекта модерна по Хабермасу явилось следующее:

> «развить объективирующие науки, универсалистские основания морали и права и автономное искусство в безошибочности собственной логики, но одновременно высвободить когнитивные потенциалы, накопленные таким путём, из их эзотерических высоких форм и использовать их для праксиса, то есть разумного устроения жизненных отношений»[15].

Здесь мы видим принципиальную проблематичность единства модерна: расщеплённость разума на различные формы (в политике, экономике, искусстве и т. д.), а также расщеплённость между просвещёнными и непросвещёнными. Обе эти особенности явились исходным пунктом политического проекта модернового общественного строя, стремившегося к солидарности, интеграции, связи, объединению через Просвещение. Если претензия модерна была благой, то исполнение принесло зло: колонизация жизненного мира системой обернулась отчуждением и свела «утопию побратания к критическому отражению непобратанности (Unversöhntheit) социального мира»[16]. Теория коммуникативного действия решала именно эту проблему.

Эта двойственность нашла специфическое выражение в концепции коммуникативного действия: разумность обобществляется через образование коммуникативной компетенции, а обобществление при этом становится возможным как прозрачная и взаимная коммуникация компетентных участников, включение в различные практики. Может показаться, что в таком случае необходимо гипостазировать либо компетенцию в антропологическую способность, интерсубъективно гарантированную «жизненным миром» (в описании Хабермаса, расщеплённым системой!), либо научаемую способность, технически воспроизводимую безотносительно ситуации. Однако последователи признавали возможность «ситуационного трансцендентализма», регулирующего не нормативные основания содержания, а нормативные основания самой

14 Фурс, указ. соч.

15 Habermas J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt // Habermas J. *Kleine Politische Schriften I–IV.* Frankfurt am Main, 1981. S. 453.

16 Ibid., S. 457.

процедуры коммуникации так, что становится возможным *«взаимопонимание между позициями, между которыми сохраняется разногласие»*[17]. Тогда становится возможной процессуально-процедурная коммуникативная рациональность, допускающая универсализацию.

Внимательный взгляд на ход полемики может зафиксировать ситуацию, в которой разворачивается старый спор об универсалиях, где «один ряд сущностей, являющихся продуктом гипостазирования, просто заменяется на другой: единое на множественное, всеобщее на частное, тождество на различие, разум на “Другое разума”, логическая сущность языка на гетерологическую сущность речи и т. д.»[18]. Сколь бы абстрактными ни казались теоретические изыскания, они направлены на вполне практические задачи: разметка поля социальности на сферы подчиняющего господства и конституирующей социальность власти/консенсуса, основанных на порядке истины/нормативности, а также возможность критики и борьбы с господством. (Сообща или индивидуально?) Эта разметка в случае Хабермаса и Фуко действительно строится на различных прагматиках и разных концептуальных языках. Но при этом

> «во французской истории науки, как и в немецкой критической теории, речь идёт в итоге о том, чтобы проверить разум, чья структурная автономия сопряжена с историей догматизмов и деспотизмов, тот разум, который обладает эффектом освобождения, когда ему удаётся освободиться от себя самого»[19].

Установка на различные версии «единства» как концепт для проблематизации «случая» модерна – будь оно субстантивно гарантировано в статичной (как предпосылаемая способность понимать всяческие содержания) или процессуальной форме (как способность к прозрачной коммуникации по поводу всяческих содержаний) – есть фундаментальная родовая травма мессийного левостороннего мышления. Фуко считает опасным употребление такой логики. Следует избегать всяческого шантажа, требующего окончательно определиться с нормативными основаниями, как если бы без них невозможно осуществлять критику. Хабермас представляет трагедию модерна в его изнанке – *монолитном* процессе колонизации жизненного мира системой, обладающей собственными нормативными основаниями. Если Хабермас видит возможность целостности и устойчивости системы в унифицированности инструментальной рационализации (объективирующей человека), то Фуко предлагает критиковать множественные рассеянные рациональности, опасаясь представлять модерн как процесс какой-либо унифицированной рационализации, осуществляемой властью, и с одним, типичным, местом приложения борьбы с господством разных рациональностей. Всякая рациональность явля-

---

17 Фурс, указ. соч.

18 Фурс, указ. соч.

19 Foucault M. *Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft…* S. 949.

ется *случаем* стратегической сцепки власти-знания через порядок истины в *специфической* практике.

Эта установка на единство (интеграцию, солидарность и т. п.) является специфической концептуализацией социальности.

> «Я полагаю, что самый большой фантазм – это идея некоего общественного тела, которое якобы создаётся совокупностью воль. Потому что появлению общественного тела способствует не консенсус, а вещественное осуществление власти на самом теле индивидов».[20]

То есть такое осуществление власти, которое задействует развитые институциональные технологии и индивидные техники – определённые порядки истины, которые верифицируются материальными коррелятами, являющимися ничем иным, как воплощениями производственной рациональности таких порядков.

Именно поэтому воздействие власти Фуко представляет как событие в порядке тела, а не разума, что не лишает эти воздействия осмысленности для индивида. Очевидно, что таким образом Фуко пытается покончить с негативными остатками философии субъекта, предполагающей, что для избавления от господства достаточно лишь рационального осознания господства. Власть может господствовать над человеком, неосознанно (бессмысленно или как-то осмысленно – в призвании, традиции и т. п.) объективируя его, превращая в материал её дисциплины. Однако не всякая объективация патологична, если она коррелирует с субъективацией. Поэтому

> «существуют дисциплины, установленные по взаимному согласию. ...Подобные исследования, по-моему, ни в коем случае не следует считать какой-то общей аналитикой любого возможного отношения власти»[21].

Такое представление о фигурах распределения и имплантации власти предполагает и иную стратегию сопротивления.

Таким образом, проведённый анализ возвращает нас к «спору универсалий», однако не в обличии формальной онтологии, а как к концептуальному аппарату для выработки исторической онтологии, допускающей отправление практикабельной критики. Мы заступаем на неразмеченную территорию, где в поисках специфической для отдельных случаев свободы нужно зафиксировать и предложить попытки решения проблем гетеротопности и гетерохронности власти, истории и сообщества. И разметка этой территории сулит великие почести: *aut Caesar, aut nihil*.

---

[20] Фуко М. Власть и тело // Фуко М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*; пер. с франц. С.Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина, Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2002. С. 161.

[21] Фуко М. Политика и этика: интервью // Фуко М. *Интеллектуалы и власть...* С. 333.

СОЦИАЛЬНАЯ ЛОГИКА ПОРНОГРАФИИ В КИНОПОЭТИКЕ ЯНА ШВАНКМАЙЕРА

Лидия Михеева[1]

Abstract

This article considers the cinematic poetics of Jan Švankmajer as the recurrence of displaced individual traumas and social affects of modernity. While considering Švankmajer's films, the author defines the key elements of the «pornographic model» of visual representation. These elements include: disjunction of the temporal continuity into discrete pieces, re-combinations of photographs in a series of fragmented objects of a scopophilic drive, elimination of the «thingness» of things, bringing a thing to the state of surface devoid of quality, «puppetizing» of the individual, the whole body of whom turns into the masked surface of a serially produced puppet.

Keywords: pornography, Švankmajer, doll, puppet show, reification, modernity.

Концептуальное осмысление феномена порнографии тем сложнее, чем очевиднее для исследователей становится её тотальное присутствие в современной культуре, причём присутствие, не локализуемое в неких «теневых» областях культурного производства. Оно вообще нигде не локализуется, будучи явлением системным. Дело даже не в том, что порнография, прикрытая лёгким флёром мещанской добропорядочности, просачивается в прайм-тайм государственных каналов, на страницы популярной прессы и т. п. Дело в том, что порнография сегодня – это уже не столько набор тех или иных содержаний, не только определённые формальные характеристики репрезентации «непристойного», но визуальный и социальный код организации медийных пространств и социальных взаимоотношений. Для С. Жижека[2] порнография – это, прежде всего, особый опыт видения, при котором из рассматриваемого объекта изъята способность «возвращать Взгляд», *Взгляд* оказывается «заточенным» исключительно в зрителя и тем самым парализует его перед лицом «показывающей всё» Вещи.

---

1 Лидия Михеева – магистрантка программы «Визуальные культурные исследования» Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

2 См.: Жижек С. Порнография, ностальгия, монтаж: три взгляда // С. Жижек (ред.) *То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока)*. М., 2004. С. 43–66.

Андрей Горных[3] пишет о «порнографизме» как принципе, созидающем интернет-пространство, понимая под «порнографической моделью» устроения веба ветвящуюся структуру гиперлинков, по которой пользователь интернета путешествует, свободно переключаясь с одной темы/картинки/страницы на другую, и при которой «переход», перебор фантазматических образов становится самоцелью, самой сущностью взаимодействия пользователя с сетью. Этот механизм, изоморфный телевизионному «зэппингу», представляет собой результат имплементации в архитектонику медиа сформулированных Ж. Лаканом принципов дрейфа желания от одного фрагментарного объекта к другому и монтажности влечения.

Просмотр порнографии в сети, который чаще всего сводится к бесконечному поиску «ещё более» возбуждающей ***комбинации*** (внешность порно-актеров + антураж и ситуация их взаимодействия + сексуальные техники и т. д.), а также к блужданиям в «галереях предпросмотров» и борьбе со всплывающими рекламными окнами, оказывается квинтэссенцией всех интернет-практик: какую бы информацию мы ни искали в интернете, будь то новости или сведения о товарах, мы вынуждены включаться в коммуникацию по всё той же «порнографической модели».

В рамках данной статьи порнография также понимается как формальный принцип. Данный текст – лишь мимолетный взгляд назад, пытающийся в первом приближении схватить значимые проявления порнографизма в произведениях кинематографа – культурной формы, исторически предшествующей новым медиа, – и обозначить их связи с социальной логикой модерна. Материалом для такого мини-расследования послужат фильмы чешского режиссёра Яна Шванкмайера, одного из последних ярких режиссёров-модернистов Европы.

Вещь

Ян Шванкмайер, прославившийся как режиссёр анимационных фильмов, и в игровом кино, кажется, также интересуется в основном ***предметами***, создавая особую стратегию визуальной репрезентации вещей в их сложных взаимоотношениях со временем. Свойственные анимационному кино приёмы, особенности монтажа сосредотачивают зрителя на разглядывании объектов, появляющихся в кадре, и препятствуют динамичному скольжению внимания вдоль сюжетной линии. Так, фильм Шванкмайера «Алиса» (1987), снятый по мотивам книг Л. Кэрролла, ещё менее нарративен, чем его литературный источник. В фильме отсутствует эксплицитная фабула, есть лишь перемещения Алисы по ризоматичному

[3] См.: Горных А., Усманова А. *Эстетика Интернета и визуальное потребление: к вопросу о сущности и специфике Рунета* // Control + Shift. Публичное и личное в русском Интернете. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.ruhr-uni-bochum.de/russ-cyb/library/texts/ru/control_shift/Gornykh_Ousmanova.pdf.

городскому пространству, встречи и взаимные «оглядывания» с причудливыми созданиями, ожившими вещами, аффективно окрашенные, как кошмарный сон. Ж. Бодрийяр пишет будто о вещном мире фильмов Шванкмайера:

> «Здесь нет ни фабулы, ни рассказа, ни композиции. Нет сцены, нет зрелища, нет действия. Всё это обманка предаёт забвению, обходясь чисто декоративной фигурацией неважно каких объектов. … Шлак и хлам социальной жизни, они оборачиваются против неё и пародируют её театральность: поэтому они разбросаны как попало, располагаясь там, где их застигает случай. … Только объекты вне всякой референции, без какого-либо обрамления – все эти старые тетради, старые книги, старые гвозди, старые доски, остатки пищи, только объекты изолированные, выброшенные, фантомные в своей выписанности из любого возможного повествования, – только в них может проступить призрачность утраченной реальности, ***нечто вроде жизни, предваряющей рождение субъекта и его сознания***».[4]

Этот мир составляют старая мебель, изрядно поношенная одежда, посуда с оббитой эмалью, тусклый алюминий столовых приборов – и чучела, существа-конструкторы, составленные из черепов и костей животных. Руины городской цивилизации модерна предстают как склад или свалка, по «культурным слоям» которой можно проводить археологические раскопки не только быта, но самого модерного субъекта, в некотором смысле рождающегося из всей этой вещной фантасмагории, из хлама, произведённого им самим.



Стены многоквартирного дома раздвигаются, открывая перед уснувшей Алисой всё новые и новые отсеки, где её ожидают оригинальные композиции из мусора и до боли знакомых ей наяву, вполне заурядных предметов обихода. Кишащее зловещими вещами пространство сна, изнаночная сторона городского быта оказываются агрессивными. Домашняя утварь устраивает в ячеистом

4 Бодрийяр Ж. *Соблазн.* М., 2001. С. 116–117.

городском пространстве нечто вроде бунта против собственной «заброшенности», «покинутости», у-***ничтожности*** человеком. Уже Г. Зиммель в работе *Большие города и духовная жизнь* (1902) фиксирует слом в отношениях между человеком и вещью, указывая и на системную экономическую причину этого «переворота»:

> «Сущность блазированности есть притуплённость восприятия различия вещей, не в том смысле, чтобы различия воспринимались неправильно, как это бывает с тупоумными людьми, а в том, что значение и ценность разницы между вещами стирается, а потому и сами вещи кажутся ничтожными. Они представляются человеку с притуплёнными чувствами однообразно тусклыми и сырыми, ничего не стоящими, недостойными никакого предпочтения перед другими. Такое душевное состояние есть настоящее субъективное отражение всепроницающего денежного хозяйства. Однообразно оценивая все разновидности вещей, выражая качественные различия между ними одним критерием количества, становясь бесцветной и безразлично общей мерой для всех ценностей, деньги становятся также самым страшным нивелирующим фактором. Деньги решительно отбрасывают ядро вещей, их своеобразность, их специфическую ценность, их несравнимые особенности»[5].

Однако деньги совсем не обязаны собственной персоной выходить на сцену (как они это делают в произведениях Достоевского или Драйзера). Сама вещь и субъект, её производящий и использующий, становятся «зеркалом» и продуктом эквивалентных обменов, «ничтожась», уплощаясь, делая свою поверхность чувствительной кожей, на которой логика капитала оставляет характерные следы, схватываемые в эстетическом регистре.

Фильмы Шванкмайера – видения модерного города, превращающиеся в кошмар дегероизированной, крошащейся наррации, в которой место человека, героя, пытается занять «вещный контекст» его повседневного существования, из которого он сам оказывается исключённым. Изношенность вещей в фильмах Шванкмайера – в том числе и манифестация «неповторимости» каждой из них, попытка их индивидуализировать, показав, как по-разному в каждом из серийно произведённых предметов запечатлевается время, как сквозь стандартизированную форму просвечивает почти портретная уникальность. Вместо портрета человека мы получаем ряд портретов предметов быта, оживших чудовищ и кукол.

Алиса, персонаж столь яркий у Кэрролла, у Шванкмайера почти полностью редуцируется до способности «глядеть» и чувствовать на себе (на поверхности своего тела) взгляд. Налицо дегероизация и денарративизация повествования: в фильме Шванкмайера происходит не развитие некой фабулы, а перемещения и взаимные переглядывания вещей.

---

5 Зиммель Г. *Большие города и духовная жизнь*. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/

«Чувствуется близость этих объектов чёрной дыре, откуда течёт к нам реальность, реальный мир, обычное время. Такой эффект смещения центра вперёд, вынесение зеркала объектов навстречу субъекту сопутствует явлению двойника под видом всех этих скучных бесцветных объектов, что и рождает присущий обманке эффект обольщения, захваченности: *осязаемое* умопомрачение, перекликающееся с шальным желанием субъекта сжать в объятиях своё собственное отражение и в результате исчезнуть. Потому что *реальность захватывает* только тогда, когда наше тождество в ней теряется или накатывает на нас галлюцинацией собственной смерти».[6]

Реальность, о которой говорит Ж. Бодрийяр в приведённой цитате, покровы воображаемого выдвигаются вплотную навстречу субъекту и захватывают его почти тактильно, поверхностность вещей стягивает к себе весь мир и самого субъекта. Пелена видимости, поверхность вещей обладают свойством отражать – это и есть то единственное зеркало, в котором субъект теперь может увидеть самого себя и ощутить своё наличие, зафиксировать собственную целостность. Лакан пишет:

«Если собственным единством обладает воспринимаемый во внешнем мире объект, то единство это создаёт в человеке состояние напряжённости, поскольку себя он начинает воспринимать как желание, и притом желание неудовлетворённое. И наоборот, когда человек усматривает единство в себе, внешний мир разлагается для него, теряет смысл, предстаёт в виде враждебном и отчуждённом. Именно это *воображаемое колебание* и придаёт всякому человеческому восприятию тот драматический подтекст, на фоне которого переживается человеком всё, в чём субъект действительно заинтересован».[7]

«Я» есть только в зеркальной оболочке вещей, только в покровах предметного мира. По «эту сторону» вещи, «у себя», «в себе», наше тождество теряется – картезианский субъект галлюцинирует о собственной смерти.

«В воображаемом плане объекты всегда предстают человеку в отношениях взаимной утраты. Человек узнает в них своё единство, но лишь вне себя самого. И по мере того как он это единство узнаёт, он чувствует себя по отношению к нему потерянным».[8]

Эту потерю и ощущает на себе Шванкмайерова Алиса, оказываясь «по ту сторону вещей» – в мире, где вещи демонстрируют ей границы её собственной идентичности. Единственным подлинным персонажем фильмов Шванкмайера становится «внешность» вещей.

---

6 Бодрийяр, указ. соч., с 119–120.

7 Лакан Ж. *«Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа.* М., 1999. С. 238.

8 Там же, с. 242.

«Предметный мир» фильмов Шванкмайера – мир, в терминах В. Беньямина, до предела деауризированный, здесь мы не уловим ни «уникального ощущения дали», ни перспективности, ни магической дымки, обволакивающей Вещь. *Снимается ощущение дистанции* между смотрящим и объектом его взгляда, а сама процедура «смотрения» становится практически телесной, тактильной. Шванкмайер *де***монстр**ирует не «вещность», а оболочку, поверхностность вещей с маниакальной последовательностью, с тяжеловесной виртуозностью, сводя объект к его покрову, израненному временем, ощупыванием взглядом.

В фантасмагорическом мире сновидений Шванкмайеровой Алисы ощущение гнёта «голых предметов» сменяется «проседанием» сетки координат видимого мира и утеканием материи в воронки и дыры, открывающиеся в самых неожиданных местах и засасывающие в себя Алису.[9] Жак Бодрийяр следующим образом описывает этот визуальный, рецептивный и аффективный феномен:

> «Эта утрата сцены реального как раз и передаётся посредством ***сюрреальной знакомости вещей***. Когда распадается иерархическая организация пространства с привилегированным положением глаз и зрения, когда эта перспективная симуляция – потому что это только симулякр – лишается силы, вступает в игру нечто иное, нечто связанное с осязанием, некое ***осязательное гиперприсутствие вещей***, которые "как бы схватываются"».[10]

Опыт схизиса, в котором сталкиваются избыток и недостаток «реальности», саспенс и гиперприсутствие, знакомость вещей, порождает травматическое ядро шизофрении как одной из господствующих форм эстетики модерна. Живопись и кинематограф модерна ярко иллюстрируют данный слом в оптическом переживании «реальности». Фредерик Джеймисон пишет:

> «Очевидно, что шизофреник будет обладать гораздо более интенсивным, нежели наш, опытом любого настоящего в этом мире, ибо наше собственное настоящее всегда является частью более широкого набора проектов, которые заставляют нас относиться к перцептивному полю избирательно. ...При разрыве темпоральной непрерывности *опыт настоящего становится непреодолимо, сверхъестественно живым и "материальным"*: мир открывается шизофренику с наивысшей интенсивностью, он несёт в себе необъяснимый и подавляющий заряд аффекта, *он сияет с галлюцинаторной мощью*. Но то, что могло бы показаться нам заманчивым опытом – более насыщенные перцепции, либидинальная или галлюцинаторная ин-

---

9 По всей вероятности, «падение» Алисы в книге Льюиса Кэрролла – исторически первая литературная артикуляция пограничных состояний модерного субъекта, фиксация которых находит своё наиболее зрелое выражение в разных версиях экзистенциализма, трудах Роже Кайуа, кинопоэтике Хичкока.

10 См.: Бодрийяр, указ. соч., с. 120–121.

тенсификация нашего, как правило, заурядного и привычного окружения, – ***ощущается здесь потерей, “нереальностью”».***[11]

Шизофренический схизис визуального восприятия находим мы и в эстетике Яна Шванкмайера. Его сюрреализм – это высочайшее внимание к деталям, выписанность, «вылепленность» каждой попадающей в кадр вещи. Шершавые, испещрённые потёртостями и трещинками поверхности предметов захватывают взгляд, с одной стороны, иллюзией гиперреальности, с другой – галлюцинаторной кажимостью, что в эмоциональном плане сопровождается сильнейшим ощущением тревоги.

И это первый «оттиск» порнографизма в кинопоэтике Шванкмайера: *Вещь* «показывает нам всё», без цензуры и без тайны, предстаёт как собственная оболочка, теряя глубину, так, как позже предстанет перед объективом камеры порно-актриса. И в то же время, несмотря на предельную близость, исчезновение дистантности и деауризацию (а скорее, вследствие всего этого), *Вещь* теряет всякую укоренённость в бытии, оказываясь лишь бледным отсветом фантазма, который монополизирует статус «реальности». Речь здесь идёт не о метафорическом сравнении порно-актёра с вещью или наоборот, а об общей гомологии модерных трансформаций символического и воображаемого свойства, затрагивающих как человека, так и мир артефактов.

Время и пространство

Что же является источником шизофренического противоречия гиперреальность/кажимость, столь властно заявляющего о себе в эстетике модерна? Фредрик Джеймисон предлагает следующий ответ:

> «Всё это позволяет нам интерпретировать шизофрению как разрыв отношений между означающими. По Лакану, ***опыт темпоральности***, человеческого времени, прошлого, настоящего, памяти, сохранение персональной идентичности в течение месяцев и лет – это экзистенциальное или опытное сознание времени представляет собой некоторый эффект языка. ... Другими словами, шизофренический опыт – это опыт *изолированных*, разъединённых, дискретных материальных означающих, которые не удаётся связать в последовательный ряд. Стало быть, шизофреник не ведает о персональной идентичности в нашем смысле, поскольку наше сознание идентичности зависит от нашего переживания постоянства “Я” (*I*) и “собственного я” (*me*) ***во времени***».[12]

[11] Джеймисон Ф. *Постмодернизм и общество потребления.* [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_4/10.htm.

[12] Там же.

«Утраченное время» в его длительности, непрерывности, «текучести» – своего рода «священный Грааль» эстетики модернизма, выступающей компенсаторным противовесом социальной логике реификации времени, которая возникает вместе с этосом эффективности, распространяющимся далеко за рамки собственно производственного процесса – в область социальных взаимосвязей и духовных практик. Берущая, по М. Веберу, начало в капиталистическом разделении труда, всеобщая фрагментация (сначала – разбиение процесса труда на отдельные операции, распределяемые между разными рабочими и машинами на конвейере, затем установление «трудового режима», а вследствие – тотальная дифференциация времени в соответствии с разного рода расписаниями) приводит к «овеществлению» времени, что переживается субъектом как его безвозвратная утрата. Дефицит времени – одна из ключевых социальных травм модерна – отражает степень неукоренённости индивида в темпоральном потоке, который перестаёт быть цикличным и обратимым течением времени-вечности, а становится линеарной последовательностью локальных «моментов», времен*ых* отрезков, сменяющих друг друга не органически, а механистично, представляющих собой «количественность», мучительно не желающую переходить в качественность.

В эстетическом плане такая «разъятость» времени на отдельные «слепки» настоящего находит выражение в широком распространении искусства фотографии и далее – в монтажном кинематографе. Монтаж предполагает прежде всего фиксированность, фотографичность времени, членение времени на фрагменты, организованные в серии.

> «Дисциплины, расчленяющие пространство, разбивающие и вновь собирающие деятельность, должны пониматься как машины для суммирования и капитализации времени».[13]

Развивая мысль Фуко, А. Горных отождествляет принцип работы дисциплинарных социальных практик, изолирующих моменты настоящего друг от друга, с практикой киномонтажа:

> «В результате такой капитализации время, по словам Фуко, становится серийным, направленным и кумулятивным. Оно разбивается на отрезки, отрезки группируются в серии, в сериях происходит синтез и накопление, реификация времени: романтическая “длительность” преобразуется в ряд изолированных темпоральных фрагментов, которые входят в резонанс, имманентно динамизируются. Резервы эффективности извлекаются из структурирования процесса, а не большего усилия или количества труда»[14].

---

[13] Фуко М. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М., 1999. С. 230.

[14] Горных А.А. Монтаж как историческая форма // *Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность*; под. ред. Е.Р. Ярской-Смирновой, П.В. Романова, В.Л. Круткина. Саратов: Научная книга, 2007. С. 352.

Время в кинематографе становится своего рода субстанцией, «причудливо спиритуализированной» чувственной «вещью», и вследствие этого оно может существовать автономно от нарративных форм, выступающих, по Джеймисону, фундаментальным модусом индивидуального проживания коллективного опыта.

Возвращаясь к проблеме предельной интенсификации визуального опыта, противоречиво раскалывающегося на тревожное ощущение гиперреальности и одновременной галлюцинаторности вещи, отмечу, что этот шизофренический режим работы воображаемого непосредственно связан с «заторами» в течении времени. Субъект, «закапсулированный» в отсеках разомкнутого темпорального тока, сталкивается с ослабеванием связи между означающими, результатом последовательного сцепления между которыми, по Лакану, он сам и является. Реальность, в которой он оказывается, характеризуется рассогласованием символических (времен*ны*х) связей, на месте которых мы находим лишь тотальность воображаемого, в то время как реальность редуцируется к навязчивой, почти тактильной поверхности вещей.

Самозамыкание индивида в локусе, образованном разъятием и монтажом времени, усугубляется изменениями его пространственного положения. Сложносочленённые замкнутые миры многоквартирных домов модерного города, где улицы – лишь каналы, соединяющие отсеки приватных обиталищ, не подразумевают для жильца отдельной квартиры панорамного, перспективного видения.



Пространственная фобия модерна, нашедшая воплощение в «Алисе» Шванкмайера – страх двери, того, что за дверью, за стеной, в другой «клетке» городской таблицы, неразрывно связанный с вуайеризмом, жаждой видеть, возникающей вместе с запретом смотреть. Сама область «видимости» трансформируется таким образом, что проникнуть в неё можно, лишь применяя обходной маневр вуайеризма, включающий в себя специфическое удовольствие от состязания взгляда субъекта со взглядом вещи. Индивид «знает», что всегда находится под взглядом, и между тем пытается бросить

свободно глядящей на него вещи «лукавый вызов» – из ситуации своей темпоральной и пространственной замкнутости ответить ей мимолетным фотографическим взглядом. Бодрийяр пишет:

> «Объекты здесь уже не бегут панорамой перед обшаривающим их глазом (привилегия паноптического взгляда), но сами “обманывают” глаз благодаря своего рода внутреннему рельефу. … Это как тусклое зеркало, в которое упирается взгляд, и позади него – ничего. Такова, собственно, сфера видимости: самим вам ничего не видать, это вещи смотрят на вас, они не убегают от вас, а бросаются вам навстречу, освещённые этим светом, который льётся невесть откуда, бросая эту тень, которая никак не может утянуть их в настоящее третье измерение».[15]

Такое симптоматичное для модерной культуры «зашоривание» взгляда субъекта (наряду с паноптизмом взгляда власти, окружающих объектов) можно обозначить как стигматизицию зрения, как контроль и канализацию воображаемого опыта индивидов, сопровождающиеся разрастанием визуального в культуре.

Описанные тенденции реификации времени у Шванкмайера мы находим не только в эксплуатации темы вуайеризма, а также в эстетике «разглядывания поверхностей» предметов, вытесняющих из киноповествования разворачивающуюся во времени наррацию, и в формальных приёмах, характерных для кукольной анимации, разбивающих движения персонажей (оживших вещей и «окуклившейся» Алисы) на дробные механистичные «двигательные операции». Скачкообразная смена кадров, серий «запечатлённых» актов движения вещей-автоматов порнографична в том смысле, что помещает и зрителя и объекты, на которые направлен его взгляд, в уплощённое пространство воображаемого. Там, вопреки кажимости, вносимой лихорадочными рывками, быстрой сменой планов, нет динамического измерения, а есть лишь тотальная статика, цепко замыкающая зрителя в застывшем настоящем, без прошлого и без будущего.

Утопия запечатлённого времени профанируется и выступает как проект времени остановленного. Как бы яростно ни резал монтажёр кинопленку, соединяя мельчайшие её фрагменты в монтаже, как бы интенсивно ни двигались актёры в кадре, порнографический принцип реификации времени, вместо слитного темпорального потока, подложным путём выводит на сцену лишь мёртвую статику отдельной операции, фрагмента, рывка, которые становятся своего рода чувственными объектами, вещами.[16]

---

15 Бодрийяр, указ. соч., с. 122.

16 Показательна синхронность проявления этой тенденции модерна на разных уровнях общественного бытия – от повседневности до эстетики и науки, в том числе науки об обществе. Так, французский социолог Эмиль Дюркгейм, формулируя принцип «социологизма», высказывает максиму: «Социальные факты надо рассматривать как вещи».

Кукла

Юрий Лотман фиксирует диалектику феномена куклы в статье *Куклы в системе культуры*. С одной стороны, кукла – это заведомо живое, одушевлённое, создание, и сколь бы далёким от «реалистичного» изображения человеческого (или животного) тела ни был её внешний вид, её одушевлённость – свойство априорное. Такой характеристикой кукла наделяется в процессе игры, такой она предстаёт для ребёнка. С другой стороны, кукла – это модель, мёртвое подобие живого организма. И чем более реалистична, чем больше похожа кукла на человека, тем яснее проступают на её лице черты смерти.

> «В нашем культурном сознании сложилось как бы два лица куклы: одно манит в уютный мир детства, другое ассоциируется с псевдожизнью, мёртвым движением, смертью, притворяющейся жизнью. Первое глядится в мир фольклора, сказки, примитива, второе напоминает о машинной цивилизации, отчуждении, двойничестве».[17]

Диалектика мёртвого и живого в фильмах Яна Шванкмайера выражена посредством использования анимационных приёмов – в игровые фильмы включено множество «кукольных» сцен, где вещи разыгрывают сложнейшие мини-спектакли. В фильме «Алиса» героиня вступает во взаимодействие с ожившими предметами, чучелами и черепами животных, специфическими «мёртвыми, но живыми» вещами.



В фильме «Конспираторы наслаждения» (1996) в сценах сексуальных оргий-ритуалов участвуют люди и куклы. Овеществление сексуального объекта артикулируется радикально и прямолинейно. Тряпичную куклу, выступающую моделью полового партнёра (вернее, и не партнёра вовсе, поскольку взаимодействие с ним однонаправленно, а скорее «половой вещи», сексуального фетиша), можно отождествить по функции с инструментальными

[17] Лотман Ю.М. Куклы в системе культуры // Лотман Ю.М. *Избранные статьи*. В 3-х тт. Т. I. Таллинн, 1992. С. 379

приспособлениями для сексуальной стимуляции, а также с порнографической продукцией в самом широком смысле этого слова. Кукольность и порнографичность – понятия, имеющие обширное поле пересечения.

> «“Кукольность” как особый тип игры живого актёра, создающий эффект мертвенности, автоматизма, получала самое широкое применение в различных режиссёрских трактовках. Широкие возможности несёт соединение игры живых актёров с масками и куклами, столь характерное для обрядов и народного театра во многих его национальных традициях. При этом следует учитывать, что комплекс “кукольности” составляется в театре живых актёров из двух компонентов: ***лица-маски*** и ***прерывистости совершающихся толчками движений***. Это создаёт возможность внутреннего конфликта, также хорошо известного в ряде национальных традиций народного театра и карнавала: сочетания лица-маски и контрастных его неподвижности бурных, бешеных “живых” движений. Хорошо известный эффект оживания статуи Командора показывает, что совмещение живого актёра и статуи-автомата (куклы) может порождать не только комический или сатирический, но и глубоко трагический комплекс впечатлений».



Две характеристики, выделенные Лотманом в качестве ключевых для понятия «кукольности», свойственны и порнографии, причём, можно сказать, что свойства эти могут быть зафиксированы как в кинематографических, так и литературных порно-произведениях. Ярким примером этого являются книги маркиза де Сада, которые, безусловно, порнографичны не только по содержанию, но и по форме: наррация де Сада фрагментарна и дробна, она монтируется из сцен половых актов, которые описываются как серии сменяющих друг друга статичных картинок. В порнографических романах де Сада пространство организуется как совокупность замкнутых локусов-сцен, на которых вершится своего рода кукольный спектакль.

Субъект (либертен) и объект его сексуальных действий (жертва) внесены, как модерный субъект, в рамку картины-гравюры (дина-

мические картинки сменяются в ходе наррации, но длительность и непрерывность наррации не сохраняются ввиду принципиальной фрагментарности зрелища или повествования об этом зрелище) или в клетку ***таблицы*** (локуса, ограниченного от других таких же как темпорально, так и пространственно, параметры которого калькулируемы, количественны, а не качественны). Марсель Энафф пишет:

> «Каким бы ни было само место, значение имеет организация пространства как картины (tableau), причём в двух смыслах этого слова: в смысле гравюры и сцены. Можно, однако, основываясь на эпистеме XVIII века, допустить, что не исключается и третье значение слова “tableau” – классификационная схема, каталог».[18]

На подмостках сцены, где вершится половой акт, увиденный посредством порнографической оптики и описанный с помощью порнографического дискурса, встречаются субъект и объект, либертен и овеществлённая жертва, сведённая к вещи, к кукле. В одном из своих романов, утомившись от скрупулезного словесного описания мизансцен, де Сад сетует:

> «Ах! Эту сладострастную и божественную сцену невозможно описать словами, её мог бы передать только резец гравёра. Но сладострастие так быстро увенчало наших актёров наивысшим наслаждением, что художнику не хватило бы времени, чтобы запечатлеть это зрелище. Искусству, лишённому движения, нелегко воплотить происходящее, в котором движение является душой; это и делает живопись самым трудным и неблагодарным искусством».[19]

Появление фотографии разрешило проблему де Сада – появилась возможность схватить динамику фрагментированного наслаждения в серийных снимках, «неогравюрах», каждая из которых фиксирует определённую конфигурацию возбуждения, удовольствия, объективированных в своего рода схемах, картографирующих наслаждение либертена.[20] Кинематограф, в свою очередь, ввёл в серийность «гравюр наслаждения» иллюзию динамизма.

Говоря о «кукольности» в связи с порнографией, нельзя не затронуть их связь с феноменом маски. Маскированность лиц участников порнографического акта (у Сада – маска на лице либертена носит ритуальный характер, а в кинематографических порно-произведениях лица актёров предельно анонимизированы ярким макияжем или могут вообще не попадать в кадр) дополняется прерывистостью совершающихся толчками движений, о которой пишет Ю.М. Лотман, говоря о феномене куклы.

---

18 Энафф М. *Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена*. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2005. С. 168.

19 Цит. по: Энафф, указ. соч., с. 170.

20 Что замечательно показывает Алексей Балабанов в своём фильме «Про уродов и людей».

В фильме Яна Шванкмайера «Алиса» игра исполняющей главную роль девочки иллюстрирует балансировку на грани противоречия: в ней сходится «кукольность», о которой идёт речь в цитируемой выше статье Ю.М. Лотмана, и детскость, подразумевающая отсутствие игры как актёрства. Кукольный мир зазеркалья ассимилирует Алису, пытаясь заразить своим мёртвым автоматизмом, делая её движения отрывистыми и механистичными, вовлекая в порнографическое действо. Алиса – новая Жюстина де Сада, которую овеществляют и окукливают: во множестве эпизодов зазеркалье заставляет Алису принять личину куклы – съев печенье или выпив чернила, она уменьшается и преображается в фарфоровую игрушку, а одна из сцен борьбы-драки с атакующими Алису «черепами» заканчивается падением Алисы в чан с гипсообразной жидкостью, которая при высыхании нарастает на ней, словно вторая кожа, маск***и***руя всё её тело и превращая Алису в куклу – но уже «в полный рост», куклу размером с человека. Всё «второе тело» Алисы превращается в подобие «посмертной маски» – схватывает живую девочку мёртвым панцирем, саркофагом, гробом, из которого она на силу освобождается, буквально продираясь сквозь него изнутри, как бабочка из кокона.



Кукла – вторая, дополнительная, сверхтвёрдая кожа – своего рода маска, закрывающая всё ***воображаемое*** тело. Однако, в содержательном плане, от маски, и в частности от посмертной маски, куклу отличает то, что она не является «слепком» или моделью конкретного человека и не связана с фиксацией неких уникальных или «символических» черт (ритуальная маска). Кукла – это посмертная маска с безличного и анонимного другого. Серийно произведённая кукла – это всегда один и тот же шаблон-скорлупа, который (как и внешность современного субъекта) может быть лишь частично индивидуализирован с помощью одежды, разных причёсок, нанесения макияжа.

> ***«Так называемая*** глубина индивидуума – это результат маскировки, а не наоборот; смерть, таким образом, предстаёт как символический эквивалент выплеснувшейся и разлившейся индивидуации:

свободное падение в пенящуюся бездну маскировки, масок жизни, которые, являя собой радикальную поверхность смерти, сами себя снимают и сами от себя отслаиваются, – бездна без дна и заднего плана, которую следует заполнить задними мыслями или уплотнить в эстетической форме. Близкая по структуре к знаку смерти маска не демонстрирует того, что она скрывает, а ***показывает то, что она ничего не скрывает***. Неспособная на референциальное изображение, она демонстрирует, что не в состоянии ни обнаружить, ни скрыть своё основание, которое есть лишь новая маска: маска является саморазоблачением функции изображения».[21]

Маска современного субъекта – уже не ритуальная маска архаика, которая была знаком, подлежащим обмену по принципу обратимости на другие знаки, а фарфоровое лицо серийно произведённой куклы, отлитой по форме закона эквивалентного обмена, маска, подразумевающая лишь то, что под ней может оказаться сколько угодно других масок.[22]

Итак, постараюсь кратко резюмировать размышления о творчестве Яна Шванкмайера, обрамлённом рефлексиями на тему взаимосвязи порнографии и культурной логики модерна. В кинопоэтике Яна Шванкмайера вытесненные индивидуальные травмы и социальные аффекты модерна возвращаются в эстетизированном виде, режиссёр обнажает многие составляющие порнографизма как модели визуальной репрезентации и рецептивного опыта. Это и разъятие темпоральной непрерывности, и последующая комбинаторика полученных фотоснимков в серии фрагментарных объектов скопофилического влечения, искоренение «вещности» вещи, сведение её к бескачественной поверхности, «окукливание» индивида, всё тело которого превращается в маскированную поверхность серийно произведённой куклы.

Фетишизированная вещь, приговорённая к «сфотографированности», существованию в вечном замкнутом «остановленном мгновении» в виде плоской картинки – единственный «персонаж» денарративизированного и дегероизированного зрелища эквивалентных обменов, на какой сцене они ни происходили бы – будь то фотография, кинолента, цифровое видео, телевизионный эфир или интернет-пространство.

---

21 Харт Ниббриг К.Л. *Эстетика смерти.* СПб., 2005. С. 221–223.

22 В этой связи символичным представляется пристрастие Яна Шванкмайера к черепам. Наряду с куклами они являются главными актерами его фильмов. Черепа животных – материал, из которого были сделаны первые маски. Череп – это маска, «впечатанная» в телесность человека. Таким образом, даже телесная маскированность индивида многослойна, причём со смертью часть масок исчезает, но одна, наиболее универсализированная, деперсонализированная, маска смерти, маска масок – череп – остаётся. Как знак принадлежности человека к роду, к символическому порядку. Род и Символическое, очищенные смертью от проявлений индивидуального, – не только *Взгляд* пустых глазниц – но и хищная улыбка челюстей, в которой запечатлелась чуть ли не хитрость абсолютного духа.

МИНСК
В ПРОСТРАНСТВЕ СОЦРЕАЛИЗМА

Наталья Липова[1]

Abstract

Nowadays the general human space is a city space. One of the most important city space's features is simultaneous presence in the past, present and future. We can see it mostly by means of architecture. Minsk's architecture style is a bright example of socialist realism. Among the most important features of this style is a general social orientation. The style was ideology. Due to its dual nature (material and ideal) the architecture incarnated all the style requirements in the best way possible including requirements of the ideology.Socialist realism architecture has its role in building from the point of view of the categories of nations, history and time. It defined some characteristics of the style of modern Belarusian culture.

Keywords: Minsk, architecture, avant-garde, socialist realism, urbanism, utopia.

> Беларусь, як цэльнае культурнае, эканамічнае і палітычное ўтварэнне, немагчымая без фармуючага гэтае ўтварэнне Менску. Але тут адразу ўзнікае пытанне: а ці магчымы Менск (скажам, як Вільня) без Беларусі? Ці верагодны быў Менск у цэнтрапалеглым значэнні і наканаванні раней, чым з крэваў, русінаў, ліцвінаў, яцвягаў ды іншых не адбыліся тыя, каго мы цяпер называем беларусамі, не адбылося тое, што мы цяпер пазначаем словам Беларусь?
> Верагодна – не! Без Беларусі не было б Менску (у ягонай цяперашня ролі), але без Менску не было б і Беларусі як сувярэннай дзяржавы.
> Менск – сталіца Рэспублікі Беларусь!
> Акудовіч В.
> *Код адсутнасці*

[1] Наталья Липова – магистрант факультета культурологии и социокультурной деятельности Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск).

I

Город как среда обитания оказывает несомненное влияние на мировоззрение, мышление, формирование картины мира человека. Он выступает как центр своего времени, «общественное ядро», которое воплощает уровень и особенности общества, его социальную стратификацию и культуру в широком смысле слова. Специфика города раскрывается в ряде важных культурных признаков. Это открытость города, способность взаимодействия с другими общественными образованиями. Он постоянно расширяется как территориально, так и путём увеличения населения.

Город порождает новые, отличные от традиционных, формы социальных отношений, в городе возникает необходимость устанавливать новые связи и совершенствовать старые; существует особенный, ускоренный ритм городской жизни. Город носит двойственный характер – он одновременно и отменяет внегородские модели, и перестраивает их согласно своим нуждам. Большинство различных общностей, как формальных, так и неформальных, складываются именно в городе, поэтому, город наиболее производителен в области культуры. Город как организующий центр культуры выступает как суперлокальное сообщество, перерастая в столицу, а затем – модель государства. Неслучайно именно он является «главным героем» различного рода утопических проектов.

Одним из самых первых и самых известных проектов подобного рода выступает город, описанный в *Государстве* Платона. Здесь модель города – неотъемлемая часть социальной утопии, а поселение видится как нечто симметричное и унифицированное, подобно упорядоченности идеального общественного строя. Основанную Платоном традицию продолжают и гуманистические проекты (Ф. Бекон, Т. Мор). С конца эпохи Возрождения делаются попытки не только перенести города из социальных утопий в область конкретных строительных проектов, но и воплотить эти проекты в жизнь. Несмотря на это, описание городов по-прежнему остаётся неотъемлемой частью общеутопических проектов (*Город Солнца* Т. Кампанеллы). История собственно урбанистических утопий начинается с творчества Клода Леду, в проектах которого структура здания подчиняется выражению идеи. В XIX веке социальная и урбанистическая утопии развиваются параллельно. С началом XX века расширение технических возможностей строительства даёт новый толчок архитектурной утопии. Одной из самых ярких её страниц станет советская архитектурная утопия, осуществленная в рамках стиля *социалистического реализма*.

Среди важнейших черт соцреализма – общесоциальная направленность. Стиль должен стать принадлежностью не только сферы искусства, но и он претендовал на роль мировоззрения, для чего каждая из сфер общественной жизни должна была бы развиваться по законам этого стиля. Естественно, касалась это и архитектуры, которая в силу двойственности своей природы (материальное и не-

материальное) как нельзя лучше подходила для реализации многих стилеобразующих идей.

Образцом этих идей и примером их влияния на отечественное культурное пространство, как в середине прошлого века, так и сегодня, может быть застройка центра Минска, и в частности – проспекта Независимости.

II

Впервые термин «социалистический реализм» появился в советской печати в *Литературной газете* 23 мая 1932 г., позже, в 1934, озвучен Максимом Горьким на I Всесоюзном съезде советских писателей. Принципы нового стиля предназначались не только для литературы, но должны были найти своё воплощение во всех сферах художественного творчества.[2] Так зародился художественный проект (Б. Гройс), или миф (А. Морозов), который станет решающим для советской эпохи и до сих пор определяющим основные принципы отечественного художественного (в частности, архитектурного) самосознания.

Проект соцреализма находится в несомненной связи с предшествующим ему авангардным проектом. Одной из главных объединяющих черт становится идея утопии, оба эти проекта стремятся к теургическому акту творения нового мира путём изменения художественной формы, а через него – изменения человека. Для авангарда реальность – это материал, и любой художественный проект видится проектом политическим. Именно на этой почве происходит столкновение авангарда с властью, после чего

> «осуществляется отказ от первородства, уступка этого проекта действительной политической власти, которой, по существу, начинает отводиться аутентичная роль авангардного художника – создавать единый план новой реальности. Требование тотальной политической власти, имманентно вытекающее из авангардного художественного проекта, в сущности, сменяется требованием к реальной тоталитарной политической власти осознать свой проект как художественный»[3].

Таким образом, авангард видит себя как способ построения жизни вообще, тогда как соцреализм интересуется только художественными образами. Дополнительным катализатором служит «недоступность» авангардных произведений для народа, которым противостоит традиционное искусство. Именно своеобразное отношение к традиции станет основной приметой стиля соцреализма. Если авангард, несмотря на отказ от использования классических

---

[2] Соцреализм оставался главенствующим принципом художественного творчества на протяжении всего времени существования СССР. Здесь речь пойдёт о классическом периоде соцреализма, то есть о 1930–50-х гг.

[3] Гройс Б. *Утопия и обмен.* М.: Знак, 1993. С. 30.

приёмов, вписывал себя в историю искусств, то соцреализм, не отказываясь от наследия, почитал себя началом новой истории, окончательной реальностью, точкой нуля. Соцреализм вбирает в себя и использует только те построения классики, которые претендуют на отображение интересов угнетенных слоев, т. е. в стилистическом отношении соцреализм всеяден.[4] Поэтому характерной чертой тоталитарного искусства выступает китч, соединённый с дворцовой постановочностью и официозной выспренностью, псевдоклассический пафос. В качестве иллюстрации А. Морозов указывает на сцену из кинофильма «Весёлые ребята», где подвыпившая Любовь Орлова на сцене Большого театра поёт про «разгоревшийся утюг». Ещё одна сторона такого подхода – неизбежность переписывания истории, поскольку она, как и искусство, воспринимается как «хранилище «положительных примеров»[5], полезных для влияния на массы»[6].

Появляется постулат Гронского, одного из идеологов нового стиля, так называемый постулат *«трёх Р»*, согласно которому всё художественное должно равняться на произведения Рубенса, Рембрандта, Репина. Про картину Пименова «Новая Москва» А. Морозов пишет:

> «...обновленный Охотничий ряд выглядит у него чем-то вроде социалистически переисправленного переиздания “Бульвара Капуцинов”»[7].

Своё воплощение такая тенденция нашла и в архитектуре. Для строительства используются гипсовые штампованные детали, типовой проект дополняют типовые украшения, что полностью профанирует идею архитектуры – лепнина и украшения изготавливались вручную и являлись неотъемлемой частью того архитектурного объекта, для которого предназначались, они – своеобразный проводник к культурному смыслу архитектурной формы. Широко используется мотив Дворца – начиная от разнообразных дворцов культуры и заканчивая так и не воплотившимся Дворцом Советов.

Возвращаясь к взаимодействию соцреализма и категории времени, невозможно не обозначить роль, которую в этом взаимодействии играла архитектура. Архитектура надисторична, что

---

4 Совершенно по другому сценарию развиваются события в национал-социалистической Германии. В отличие от соцреализма, прежде чем определить что надо, нацисты определились с тем, что не надо. Сталин же взял под своё крыло все направления (постановление о создании единых художественных объединений от 23.04.1932), см.: Морозов А.И. *Конец утопии: Из истории искусства в СССР 1930-х годов*. М.: Галарт, 1995. С. 17–19.

5 В 1936 г. жёстко критикуется опера «Богатыри», либретто которой, что характерно, написал Демьян Бедный, а музыка принадлежала классику Александру Бородину. Автору либретто указывалось на «легкомысленное отношение к толкованию исторических событий», см.: Морозов, указ. соч., с. 53.

6 Там же, с. 53.

7 Там же, с. 124.

полностью отвечает требованиям времени – человек и так живёт в лучшей из всевозможных эпох. Владимир Паперный отмечает ещё одну особенность такого восприятия:

> «Будущее отодвигается на неопределённое время. Оно становится ещё более желанным и прекрасным, движение к нему – ещё более радостным, но этому движению как бы уже не видно конца, движение становится самодостаточным.[8] По мере этого движения вперёд и вперёд ничего не меняется, солнце сверкает по-прежнему, поэтому исчезает сама возможность установить, движение это или покой, поскольку не с чем это движение соотнести. Движение в новой культуре [культура два, по Паперному, соцреализм. – *Н. Л.*] становится вполне тождественным неподвижности, а будущее – вечности».[9]

Конституируемое завтра требуется воспринимать как свершившийся факт. Таким свершившимся фактом до начала войны представлены картины мирного труда, после – история победы.

Если произведение искусства дистанцировано от потребителя (музей, концертный зал и т. д.), то архитектура позволяет поместить в реальность физического пространства то самое «светлое будущее». Поэтому в тот период на первый план выходят не эстетическая или утилитарная, а символическая, коммуникативная и памятная функции. Появляется концепция говорящей архитектуры.

> «Критики, теоретики, идеологи от лица народа вещали о новой архитектуре как об “идеологии в камне”, “воплощении самого передового мировоззрения”, “каменной летописи” побед и свершений, “политической исповеди”»[10].

Буквальным переложением статей Сталина стала станция метро «Комсомольская кольцевая», таким же «переводным» представляется проект генплана Москвы (город-звезда), созданный Куртом Майером.

> «Вся сфера тоталитарной архитектуры – полностью и целиком – выводится из области компетенции практического строительства и попадает в ведомство высокого искусства, а вместе с этим и в ведомство художественной идеологии. Став искусством, она автоматически включается в общественную ценностную систему и начинает

---

8 Одна из самых главных мифологем эпохи – «светлый путь», т. е. пространство и движение, взятые определённым образом. «Поэтическое воображение той поры склонно не то чтобы “просто” ускорять динамику времени, оно силится снять самую протяжённость времени как физическую категорию, сплошь и рядом подставляя “сейчас” в виде светлой бесконечности искомого “там” или завтра»; см.: Морозов, указ. соч., с. 88.

9 Паперный В. *Культура два*. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 44.

10 Голомшток И.Н. *Тоталитарное искусство*. М.: Галарт, 1994. С. 240.

воспроизводить её по той же иерархии и в той же структуре, что и в остальных областях художественного творчества».[11]

Таким образом, можно заключить, что архитектура выступает как часть идеологии.

Переосмыслению подлежало и положение авангарда о совместном творчестве. В отличие от авангарда, который мыслил свои произведения как анонимные, коллективное творчество в соцреализме понимается как процесс выдвижения лидера в каждой из областей. Именно имя автора становится символом коллективного творчества. Оно внедряется во всевозможных направлениях: появляются так называемые мастерские, где под руководством Мастера воплощаются различные проекты (например, совместные работы Иогансона и учеников); или широко известен случай прививки коллективизма такому неколлективному виду творчества, как сочинение музыки, когда Шостакович совместно с Хачатуряном пытались написать гимн Советского Союза, да и сам принцип творческих союзов настаивает на коллективности через выдвижение лидера.

Ввиду специфики творчества идея мастерских оказалась наиболее близка архитектуре. Проект коллективного творчества нашёл своё воплощение в проектах ансамблевой застройки. С ней происходит интересная метаморфоза: от идеи ансамбля в отдельно взятом городе (генеральный план Москвы) до идеи всего государства как архитектурного ансамбля (так, застройка главного проспекта в том же Минске мыслится как западные ворота Москвы, Киев – южные ворота и т. д.). Отсюда появление «запаса художественности», о котором пишет Г. Лебедева[12]. Все объекты распределяются по шкале, на одном конце которой «красота», то есть объекты, несущие только эстетическую функцию (мавзолей, музей), в этой культуре напрямую связанную с идеологией, на другом – «удобство», куда отнесены объекты, наделённые чисто утилитарными функциями (больницы, школы). Получается, что любой объект (не только архитектурный) приобретает ценность лишь через причастие к общим ценностям и философским доктринам. Произведение искусства соцреализма выступает частью ряда таких же произведений искусства, т. е. не отражением реальности, а частью определённого текста, иероглифом.

«Трёхмерная визуальная иллюзия соцреалистической картины разлагается на дискретные знаки со “сверхчувственным”, “абстрактным” содержанием, она читается зрителем, знающим соот-

---

11 Голомшток, указ. соч., с. 242.

12 Лебедева Г.С. О девальвации «классического» в послевоенной советской архитектуре // *Вопросы теории архитектуры. Архитектурное сознание XX–XXI веков: разломы и переходы:* Сб. науч. тр. М.: Едиториал УРСС, 2001. С. 123.

ветствующие коды, и оценивается соответственно результату этого чтения, а не собственно её визуальному качеству».[13]

Таким образом, соцреализм воплощает основные аспекты предшествующих утопических концепций, соединяя социальную утопию с утопией в области материального воплощения идеального мира. Он выступает не только как художественный стиль, но и как стиль функционирования общества в целом.

III

Американский антрополог Альфред Кребер понимал культуру как явление сверхорганическое, относительно независимое от того участка среды, которому культура принадлежит. Для описания пространственных характеристик культуры Кребер воспользовался понятием ареала. Для него культурные ареалы – «прежде всего не ареалы вообще, а виды культуры, территориально ограниченные»[14]. Среда не производит культуру, а только её стабилизирует. Культура закрепляется в определённой среде, после чего начинается распространение культуры в рамках сначала своего, затем – других ареалов. В связи с этим существует определённая сложность в проведении границ ареалов, поэтому для того, чтобы всё-таки разграничить культурные ареалы, Кребер использует понятие фокусного центра. Фокусный центр, по Креберу, это такое место, где характерная форма (или модель) культуры проявляется наиболее отчётливо. Таким образом, культурные ареалы – это сфера влияния соответствующего центра.[15] Одним из таких фокусных центров белорусской культуры, на наш взгляд, является столичный проспект Независимости.

План строительства проспекта намечен в октябре 1944 г. (т. н. «Эскиз планировки Минска») и окончательно утверждён в генеральном плане города 1946-го. Генеральный план Минска основывался на генеральном плане реконструкции Москвы, который «получил значение главного теоретического и практического документа в деле перестройки всех городов Советского Союза»[16]. До этого архитектурный облик столицы определялся зданиями в конструктивистском стиле, которые во многом подготовили последующий соцреалистический архитектурный проект. Остановимся на довоенной застройке Минска подробнее.

Отечественный вариант конструктивизма обозначил те же тенденции, что и его российский прототип: это связь внутреннего пространства с внешней средой (открытые террасы, большая площадь

---

13 См.: Гройс, указ. соч., с. 55.

14 Николаев В. Антропология А. Крёбера: основные штрихи // Крёбер А. *Избранное: природа культуры*; пер. с англ. М.: Росспэн, 2004. С. 952.

15 Там же, с. 953.

16 *Минск: Энциклопедический справочник* / Редкол.: И.П. Шамякин (гл. ред.) [и др.]; 2-е изд., перераб. и доп. Мн.: Изд-во «БелСЭ им. П. Бровки», 1983. С. 247–248.

застекления), использование упрощённых архитектурных форм, стремление к выявлению пространственной структуры, ярко выраженная социальность построек. Так, идеи коммуны нашли своё воплощение в здании *Фабрики-кухни* (1936), всеми приметами стиля обладали здания кинотеатра «Красная Зорька» (1928), жилые дома по улице Революционной, здание Госбанка (1927–30). Тут надо отметить специфику архитектуры в процессах отражения времени: ввиду материальной природы и технических трудностей, связанных с воплощением идей архитекторов в жизнь, она всегда «запаздывает» с тем, что принято называть «отражением эпохи», и это иногда приводит к стилистической путанице.

Так произошло и при застройке центра Минска. Спроектированные как конструктивистские, здания приобретали черты архитектурного соцреализма, рядом с ними появлялись представители «чистого» стиля. Например, носящий яркие черты конструктивизма Дом правительства был дополнен памятником Ленину, что напрямую отсылало к стилистике классицизма (площадь с памятником), тогда как для конструктивизма более уместной была бы трибуна. Подобная ситуация произошла и с главным корпусом Академии наук. Иосиф Лангбард переработал проект Г. Лаврова – и вместо полукруглого застеклённого объёма появилась двойная колоннада. Проявляются черты классицизма и в использовании образов ордерной пластики: это Дом офицеров, где использован ордер, пока лишённый баз и капителей (после войны на фасадах появятся барельефы героического содержания), или экстерьер здания ЦК КПБ, где можно встретить уже колонны коринфского ордера и орнаментальные фризы. Манифестом нового стиля стал Дом пионеров. Налицо все черты архитектурного соцреализма – использование классических элементов (портик, колонны коринфского стиля) в соединении с современной идеологической составляющей – пионерской символикой в капителях и пионерскими же скульптурами на входе.

Использование всего культурного наследия предшествующих эпох ярко проявилось ещё в одном строении того времени – комплексе общественной бани по улице Долгобродской. Для этого неторжественного места выбрана дворцовая эстетика (симметричные входы, арочные проёмы, пилястры с ордером и т. д.), естественно, в традиционном для того времени преломлении при сохранении черт конструктивизма (большие квадратные окна, вертикальное остекление лестничных пролётов). Два последних примера доказывают предположение о китче как стилевой примете культуры того времени.

К концу 1930-х принимается решение отказаться от отдельных построек и сосредоточить внимание архитекторов на комплексном проектировании. Свои коррективы в планы генерального строительства внесла война.

> «Ущерб, нанесённый немецко-фашистскими захватчиками хозяйству Минска, был огромен. Оккупанты уничтожили 5975 жилых домов, что составляло больше 80% довоенного жилого фонда. Из 332 государственных и кооперативных предприятий осталось только девятнадцать. В 1944 г. в Минске проживало около 45–50 тысяч человек».[17]

Такой взгляд на состояние послевоенного Минска имеет как своих противников, так и сторонников. Камнем преткновения явился вопрос о том, какие здания считать разрушенными. Так или иначе, принимается решение о расчистке места для строительства новой столицы (следует отметить, что строительство на новом месте – одна из характерных черт утопии, в том числе и советской, авангардно-соцреалистической).

Итак, в 1946 г. принят упоминавшийся выше генеральный план города, в соответствии с которым подлежали устранению следующие недостатки города Минска:

- отсутствие «архитектурно выраженного общественного центра, отвечающего требованиям, которые должны предъявляться к крупному столичному советскому городу»;
- недостаточное количество зеленых насаждений;
- плохая связь между районами города;
- «строительство монументальных общественных зданий не было достаточно сконцентрировано»;
- использование упрощённых архитектурных форм.[18]

Последний пункт предполагал жёсткую критику конструктивизма, что явилось частью программы по критике всего авангарда 1920-х. Так, писали, что

> «голые коробки с беспорядочно расположенными поёмами окон и дверей, без какого-либо намёка на архитектурную деталь, отсутствие ясной композиционной связи между отдельными зданиями – всё это снижает значение новых комплексов в архитектуре города»[19].

Кроме того, предполагалось, что столица должна быть «украшена памятниками, отражающими героические события войны, и другими мемориальными сооружениями»[20]. Своеобразное решение получила проблема отсутствия общественного центра. Принято решение создать на главном проспекте три площади («Ленина», «Октябрьская» и «Победы») и площади в каждом из районов города (районы Московской улицы, Юбилейной площади, Комаровского рынка, Могилёвского шоссе, Тракторного и Автомобильного заводов). Естественно, застройка этих районов должна была производиться в соответствии с принятыми положениями, которые

---

17 *Минск: Энциклопедический справочник*, с. 34.

18 Осмоловский М.С. *Минск*. М.: Гос. изд-во лит. по стр-ву и архитектуре, 1952. С. 31.

19 Там же, с. 24.

20 Там же, с. 32.

можно условно обозначить как «распределение запаса художественности», то есть всякий ансамбль должен находиться в строгих отношениях «центр – периферия». Например, ансамбль застройки тракторного завода периферичен ансамблю застройки главного проспекта (это легко определить по разным масштабам использования отделки и украшений при оформлении зданий[21]), а сам минский проспект – это не что иное, как периферия для московского ансамбля, призванная оформить подходы к строящемуся Дворцу Советов. Так, для такого сопоставления предполагалось, что «на высоком месте у начала въезда [район парка Челюскинцев. – *Н. Л.*] будет сооружена триумфальная арка, символизирующая главный въезд и выезд из столицы республики в столицу СССР – Москву»[22].

В облике главного проспекта можно проследить и остальные приметы стиля. Как и в процессе реализации генплана Москвы, применялись стандартные блочные конструкции и стандартная же гипсовая лепнина, что профанировало саму архитектурную идею, т. е. неразрывность здания и декора, тем самым одновременно профанировался стиль классицизма. Точно так же, архитектура выступала не только как элемент оформления, но и новая реальность, имеющая ту особенность, что она является одновременно и реальностью, и моделью будущего, которое будет построено советским обществом. К довоенной модели радостного труда прибавилась героическая тема, которая всего лишь изменяет содержание подвига – трудовой подвиг отходит на второй план, на первый план выходит подвиг военный. Он, в свою очередь, предельно обобщён и легко входит в пространство некой общей истории, которая и является достигнутым, в какой-то мере, будущим.

Так, скульптурные фигуры на башнях привокзальной площади объединяют в себе образы Воина, Инженера, Крестьянки, Рабочего (ещё раз обратим внимание на китчевое несоответствие классического стиля и аллегорических сюжетов на современную тему); на портике Дома профсоюзов – скульптуры представителей разных профессий, множество ныне несуществующих скульптур в парках и скверах (например, «Партизанка» и «Атлет» в парке имени А.М. Горького). В 1954 г. на Круглой площади сооружается монумент Победы. В соответствии с веяниями времени (постулат безнационального общества – единая общность советский народ) возможная конкретность национального заменяется ссылками на неё, национальные мотивы используются без обращения к собственно национальному. Ярким примером могут служить национальные орнаменты в оформлении здания ЦК ВЛКСМ или монумента на площади Победы.

---

[21] Этот принцип находит своё отражение и в выборе этажности: главная магистраль города застроена 4–5–6-этажными зданиями, главная магистраль районных центров – 2–3–4-этажными. Предполагалось, что 60% населения будет жить в 4–5–6-этажных домах, 30% – в 2–3–4-этажных, 10% – в одноэтажных строениях.

[22] Осмоловский, указ. соч., с. 34.

Таким образом, решение архитектурного облика главного проспекта Минска сформировало определённое культурное пространство города и самоощущение горожанина: отчуждение от пространства архитектуры (а значит, и официального пространства власти) как пространства, пребывающего вне настоящего, вытеснение национальной реальности её иконическими знаками, китч как стилеобразующий приём. Эта модель, сформированная в середине 1940–50-х, определила как культурное пространство Минска в советский период, так и основные процессы, происходящие в культурном пространстве города в настоящее время.

В 1965 г. появился новый генеральный план Минска. К этому времени окончательно утвердилась политика борьбы с архитектурными излишествами. Теперь основным принципом организации пространства становится система вертикальных акцентов, где форма призвана очерчивать пространство. Несмотря на обновление формальной стороны, сохраняется основное содержание заявленной ранее концепции. Теперь главное композиционное ядро центра формировалось в районе Октябрьской площади. Для этого пришлось уничтожить или перестроить уцелевшие исторические здания[23] и памятники: место улиц Школьной и Козмодемьяновской заняла эстакада проспекта Машерова, исчезли целые кварталы улиц Немиги и Советской, земляная насыпь древнего замчища, мечеть в Татарском конце и др. Главной артерией нового города призван был стать проспект Машерова (теперь – Победителей). Комплекс «Минск – город-герой» соответствовал Монументу Победы, Комсомольское озеро – Свислочи, Парк Победы – Парку Горького. Архитектурное решение нового проспекта базировалось на плоскостных фасадах, железобетонных панелях, обильном застеклении, скромном оформлении экстерьера. Умеренность такого подхода компенсировалась монументальной живописью и скульптурой: пафосная статуя Родины-матери, скульптурные группы «Весна», «Лето», «Осень», «Зима», барельефы на Доме моделей, витражи кинотеатра «Москва». Расширяется содержание «подвига», достойного быть отражённым в убранстве города – теперь это тема покорения космоса и технического прогресса.

В это время огромное внимание уделяется типовому жилищному строительству (жилые районы «Чижовка», «Восток», «Зелёный Луг», «Серебрянка»). Здесь уже «не работает» механизм «распределения запаса художественности», но некоторые особенности стиля, хоть и в преломлённом виде, сохраняются. Интересную эволюцию проходит принцип отсылки к национальному: место барельефов с национальным орнаментом занимает узкая полоска красно-белой кирпичной кладки, гипертрофированные

---

[23] Любопытно, что уже в 1980-е гг. реализована идея полной реконструкции Троицкого предместья. Это ещё один пример своеобразного отношения к истории как к хранилищу примеров и памятников. Троицкое предместье – попытка воссоздания *вообще* архитектуры, *вообще* XIX века.

скульптурные композиции заменяются барельефами или мозаиками (фасад Дома моды, жилые дома в районе «Восток-1»).

Ещё один минский проспект, наследующий принципы главного проспекта, – Партизанский. Начало его формирования как проспекта относится к концу 1960-х (до этого – Могилёвское шоссе). Несмотря на отсутствие общего плана застройки, проспект вобрал в себя многие стилевые черты 1940–50-х (оформление улицы Центральной, прямиком отсылающее к облику Ворот города), 1960–80-х (жилые дома в районе площади Ванеева – высотные учреждения на проспекте Машерова), равно как и сегодняшнего дня (площадь перед ДК МАЗ или композиция «Беларусь – Партизанская»). Согласно последнему генеральному плану развития Минска, Партизанский проспект будет перестроен.

В последнее десятилетие архитектурный облик Минска по-прежнему формируется согласно модели, принятой в середине прошлого века, то есть в стилистике социалистического реализма, но в её мутировавшей со временем разновидности. Если отношение к категории времени в тогдашнем варианте эстетики базировалось на том, что наступившая эпоха не что иное, как начало времени, точка нуля, легко использующая достижения предыдущих эпох, то в современной ситуации такой точкой нуля становятся получение Республикой Беларусь независимости и принятие Конституции. Таким образом, в наследие, которое будет использовано мутировавшей эстетикой соцреализма, превращается наследие советское. Это основной источник конструкций. Кроме того, можно назвать ещё два источника – неконкретизированное историческое прошлое, вообще история (как в случае с Троицким предместьем), и то, что было упущено в зарубежных архитектурных тенденциях (здесь берутся формальные признаки: материалы – стекло, алюминиевые конструкции, высотность, определённое членение объёма, которое принято связывать с постмодернизмом). Примером подобного строительства может служить реконструкция Верхнего города. Здесь мы видим тот же принцип квазиисторичности: проект под XIX век дополнен вставками стиля хай-тек. Примерно та же модель сработала при реконструкции здания Большого театра оперы и балета.

Соцреалистический принцип гипертрофированности находит своё воплощение, например, в облике Национальной библиотеки, где форма алмаза, которая изначально «играет» в очень малом объёме, увеличена во много раз. Кроме того, сработал принцип калькирования, когда архитектуре навязывается языковая образность (по тому же принципу сконструировано здание Театра Красной Армии в Москве, где в основу проекта была положена форма пятиконечной звезды).

Не изменились и принципы, согласно которым городское пространство маркируется как национальное. Как и в предшествующие десятилетия, происходит вытеснение реальности, национальные мотивы используются без обращения к собственно национальному

(поскольку вопрос о национальном до сих пор остаётся открытым). Такими знаками стали плакаты на социальную тематику, где образ белоруса конструируется через обращение к сельской культуре, причём в её историческом разрезе (ручной труд, национальные костюмы и т. д.). Здесь уместно также вспомнить и ночную подсветку Национальной библиотеки с использованием национального орнамента и изображения государственного флага. Ещё одним средством маркирования выступает тема памяти, которая напрямую отсылает к событиям Великой Отечественной войны. Это происходит с помощью тех же средств вытеснения реальности: есть *вообще* освободительная война – и есть определённая роль в ней партизанского движения (как белорусского *национального* движения).

С таким пониманием истории тесно связана и городская топонимика. Согласно последнему переименованию названия главных проспектов лишились какой бы то ни было исторической конкретики: проспект Скорины (до этого Сталина, Ленина) стал проспектом Независимости, Машерова – Победителей. Любопытно, что в повседневной речи горожане издавна называют главную артерию города просто Проспектом.

Наконец, заметной приметой стиля на сегодняшний день остаётся отчуждение горожанина от городского пространства. Изначально, согласно проекту соцреализма, центральный ансамбль предназначался для проведения определённых ритуалов, массовых праздников и т. п., то есть не имел отношения к повседневной жизни. Если в середине прошлого века это достигалось посредством архитектурных решений, то сегодня праздники переносятся в районы города (ещё одно тому подтверждение – проведение шествий и парадов сначала на Площади Независимости, потом – на Октябрьской; сегодня это отдалённая от центра площадка возле стелы «Минск – город-герой»). Подобный подход к работе архитекторов Умберто Эко обозначил как процесс подчинения существующим в данном обществе нормам.

> «Архитектор, возможно, полагает, что воспроизводит топологический культурный код, действующий в данном сообществе вкупе с соответствующими лексикодами, но на самом деле, пусть он этого и не осознаёт, он следует нормам того самого более общего кода, что находится вне сферы собственной архитектуры».[24]

Однако более продуктивным является подход, согласно которому архитектор не считает систему социально значимых пространственных ценностей абсолютной, рассматривает её в движении, обогащая действительность новыми формами, что, несомненно, сказывается положительно на изменении жизненных обстоятельств (хотя, конечно, архитектура не единственная форма изменений), а значит – обогащает и общее культурное пространство.

[24] Эко У. *Отсутствующая структура. Введение в семиологию*. Спб.: Симпозиум, 2006. С. 309.

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА ЗА 10 ЛЕТ

ТОПОС № 1, 2000

От редакции
Гадамер Х.-Г.
Истина в науках о духе
Беседа с Уолтером Броганом

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ШТУДИИ

Броган У.А.
Хайдеггер и Аристотель: Dasein и вопрос практической жизни
V. Hermann F.-W.
Husserl-Heidegger und «die Sachen selbst»

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Щитцова Т.В.
О понятии *Tilvaerelse* в философии Киркегора
Инишев И.Н.
О термине Dasein в философии Хайдеггера

НИЦШЕ ГЛАЗАМИ ХХ ВЕКА

Хайдеггер М.
Кто такой Заратустра у Ницше?
Ридель М.
Ф. Ницше: опыт мысли, или Как концептуализируется мышление
Майборода Д.М.
Сам Ницше

СОСТОЯНИЕ МЫСЛИ

Наливайко И.М.
Топос и атопия
Фурс В.Н.
Эпистемологические импликации постмодерного состояния

МЕТАМОРФОЗЫ

Тюмлер В.
Художественное творение и теологическое измерение
Краус К.
Другая половина истины. Афоризмы и размышления

ТОПОГРАФИЯ КУЛЬТУРЫ

Бекус Н.Э.
Беларусь в масштабах реальности
Сарна А.Я.
ПанОптикум «МакДональдс»: кулинария и власть

АННОТАЦИИ, РЕЦЕНЗИИ, СООБЩЕНИЯ

Левинас Э.
Время и Другой, Гуманизм другого человека
Todorov Tz.
Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle

ТОПОС № 2, 2000

К 100-летию Гадамера
Frank M.
Gadamer zum 100. Geburtstag
Беседа с Х.-Г. Гадамером. Опыт и воспитание
Гадамер Х.-Г.
К предыстории метафизики

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА

Предисловие к публикации
Финк Э.
Фрайбургские лекции по философии воспитания (1951/52 г.). Лекция 23
Мэйер-Драве К.
Телесность и социальность. Феноменологические статьи по педагогической теории интерсубъективности (реферативный перевод)
Щитцова Т.В.
Испытание и воспитание в формировании субъекта события у Бахтина

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ

Введение к рубрике
Шуман А.Н.
Диалектическая логика Гегеля и традиция трансцендентальной философии
Кульман В.
Трансцендентально-прагматическая позиция

ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Введение к рубрике
Жижек С.
Альфред Хичкок, или Форма и ее историческое опосредование
Усманова А.Р.
Непристойные намеки: Хичкок экспериментирует
Толстик Е.Е.
«Некрофилия» искусства (несколько замечаний на темы смерти и искусства в фильмах Хичкока)

РЕЦЕНЗИИ И СООБЩЕНИЯ

П.А. Флоренский и культура его времени
Праксис логоса (дискуссия о войне в Югославии в 15 номере «Логоса»)
Зимняя школа: «Культурные исследования в трансформирующихся обществах»

ТОПОС № 3, 2000

ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

На вопросы отвечают А.И. Зеленков, А.А. Михайлов
Ясперс К.
Идея университета
Шпарага О.Н.
Феноменология в методологическом действии

РАБОТА ИСТОРИИ

Рикёр П.
Бытие-определенное-прошлым
Гронден Ж.
Осознание работы истории и проблема истины в герменевтике
Филюшкин А.И.
«Постмодернистский вызов» и его влияние на современную теорию исторической науки

ТОПОГРАФИЯ КУЛЬТУРЫ

Трубина Е.
Места памяти, монументы и “новая демократия”

ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Горных А.А.
Хичкок-литератор: кинематографичность ужаса как проблема модернизма
Божович М.
Человек позади собственного глаза
Рубаник В.
Взгляд на феномен римейка через призму «Психоза» Гаса Ван Сэнта
Солодкая Е.А.
Новая реальность «Психоза»

ФИЛОСОФИЯ И/ИЛИ ЛИТЕРАТУРА

Kavalski E.
Modernity As The Other: The Vision Of D. H. Lawrence
Шпарага О.Н.
Введение в теорию пустоты (развернутую в романе В. Пелевина «Чапаев и Пустота»)

ОБЗОРЫ И СООБЩЕНИЯ

Лето 2000: философская школа в ЕГУ
Феноменологический конгресс во Фрайбурге
Как мыслить материальное? Тело, язык, событие (шестой франко-немецкий философский коллоквиум в Эвиане)
Эммануэль Левинас – мыслитель пространства между (MitOst-Forum в области философии)
От локального к глобальному: политика «культурных исследований» (международная конференция по Cultural Studies в Бирмингеме)

ТОПОС № 1(4) 2001

Франк М.
Самосознание и самопознание или о трудностях, возникающих при редукции субъективности

ПРОБЛЕМА ДРУГОГО В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Предисловие к рубрике
Щитцова Т.В.
Отношение к другому в «Бытии и времени» Хайдеггера и философии события Бахтина

Шпарага О.Н.
Кто он, Другой? (экскурс в феноменологию видимого мира)
Горных А.А.
Воображаемый "другой" Ж. Лакана
Усманова А.Р.
Репрезентация как присвоение: к проблеме существования Другого в дискурсе
Bedorf Th.
Das Andere als Versprechen und Anspruch. Annaherungen an Adorno und Levinas

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Шпарага О.Н.
Другой и чужое: проблема перевода и интерпретации
Brandist C.
Problems of Sense, Significance and Validity in the Bakhtin Circle

КОНТУРЫ СОВРЕМЕННОЙ КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Фурс В.Н.
Предисловие к рубрике
Хоннет А.
Критика власти: ступени рефлексии критической теории общества
Маккарти Т.
Идеалы и иллюзии: О реконструкции и деконструкции в современной критической теории.

ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Марксизм и визуальность
Горных А.А.
Повествовательная и визуальная форма: критическая историизация по Ф. Джеймисону
Усманова А.Р.
Общество спектакля в эпоху коммодифицированного марксизма
Соловьева Ю.Ф.
О «пространстве, мгновениях и разрывах»: специфика «взгляда на визуальность» В. Беньямина

ОБЗОРЫ И СООБЩЕНИЯ

Демидов А.Б.
«Другой» М. Тённисена
Chabada M.
Marcelli, M: Michel Foucault, oder ein Anderer werden
Новые публикации

ТОПОС № 2-3(5) 2001

Саллис Дж.
Стихия земля

ФИЛОСОФИЯ И ИСКУССТВО

Бимель В.
Видимость и явление в искусстве

Целан П.
Стихи из сборника «Мак и память»
Шапиро М.
Натюрморт как личностный объект
Деррида Ж.
Воссоздание истины по мерке
Хаардт А.
Искусство в свете будущего у Владимира Соловьева и Фридриха Ницше
Rölli M.
Nietzsches Ästhetik im Licht seiner Metaphysikkritik
Элизбарашвили Э.
Нарратология, методология: Ницше и платоновские парадигмы
Hiltmann G.
Haben philosophische Konzeptionen ein Geschlecht?

ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Визуальное как насилие
Усманова А.
Насилие как культурная метафора
Глод Е.
Оппозиция язык-тело в фильме Питера Гринуэя «Записки у изголовья»

ТОПОГРАФИЯ КУЛЬТУРЫ

Шпарага О.
Автобиографические поверхности, или Несколько слов о материальности слов
Горных А.
Сны об армии
Коврик О.
Герои и цацки, или «Проект века» как новый опыт постижения классики

ОБЗОРЫ И СООБЩЕНИЯ

Семенов Н.
О Странном (по поводу книги Т.М. Тузовой «Специфика философской рефлексии»)
Борисов Е.
Летняя школа по философии в ЕГУ (2001 г.)
Зелински Б.
Национальная и наднациональная модель культуры и идея Центральной Европы. Международная конференция славистов

ТОПОС № 1(6) 2002

От Гуссерля и Хайдеггера к философии морали
(интервью с Э. Тугендхатом)

ЭТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Полещук И.
Предисловие к публикаци
Левинас Э.
Неинтенциональное сознание
Финдлер Р.
Феноменологическая этика Канта

Pattison G.
Ethics, Ontology and religion: Reflections on Kierkegaard's Upbuilding Discourses
Щитцова Т.
Понятие «близкого» и перспективы генетического подхода в экзистенциальной антропологии и этике
Лёвит К.
Тот единичный: Киркегор
Свердлюк Я.
Мартин Хайдеггер: самоопределение личности - самоопределение общества
Майборода Д.
Этос философии
Пинский Д.
Нормативно-этическая программа классического утилитаризма: гедонистическая концепция Иеремии Бентама.
Medeuov Zh.
Social Order and Social Engineering: Between Chaos and Totalitarianism.

ТОПОГРАФИЯ КУЛЬТУРЫ

Турыгина Н.
На пути к «позитивной» женской субъективности: теоретические стратегии женских художественных практик
Kavalski E.
Memoires from a Possible Future: The Interpretation of Citizenship during The First Balkan Conference and its Implications Today

Исследования визуальной культуры

Zukauskaite A.
Gaze at/is My Desire
Барковский П.
Ожидание насилия: насилие ожиданий

ФИЛОСОФИЯ И ИСКУССТВО
Обзоры и сообщения

Rölli M.
Nietzshes Ästhetik im Licht seiner Metaphysikkritik (Endung)
Щитцова Т.
Есть ли мера на земле? Реферативный обзор книги: Werner Marx, Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik
Лойтер С.М.
Русский детский фольклор и детская мифология. Исследования и тексты
Барковский П.
III Международная научно-теоретическая конференция
«О природе смеха»
IX Международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов – 2002»

ТОПОС № 2(7) 2002

Вальденфельс Б.
Феномен чужого и его следы в классической греческой философии

Пигалев А.
Образы Другого как оптические эффекты мимесиса

САМОСТЬ. ТЕЛЕСНОСТЬ. ОБЩЕСТВО

Ясперс К.
Реферат по Кьеркегору
Натансон М.
Природа социального человека
Шпарага О.
Телесный субъект: Я как моя боль и как моя любовь
Hiltmann G.
Was bedeutet es, ausgehend vom Geschlechtlich verschiedenen Körper zu denken?
Diaconu M.
«Der Mensch ist, was er isst». Selbst, Beziehung und Gesellschaft aus einer gastronomischen Perspektive

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Фурс В.
К вопросу об использовании выражения «критическая теория»

ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Визуальное и/как насилие
Хеллер Д.
Национализм как товар: продавая 9/11
Сарна А.
Катастрофа как зрелище: репрезентация событий 11.09.2001 г. в дискурсе теленовостей

ТОПОГРАФИЯ КУЛЬТУРЫ

Умберто Эко 70 лет
Штаудер Т.
Беседа с Умберто Эко о его романе «Баудолино»

Обзоры и сообщения

Organization of Phenomenological Organizations (press release)

ТОПОС № 1(8) 2004

Нанси Ж.-Л.
Сердце вещей

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Хорьков М.
Предисловие к публикации
Шелер М.
Философские фрагменты из записных книжек последнего года жизни
Шелер М.
Особое метафизическое положение человека
Мерло-Понти М.
Видимое и невидимое (фрагмент)

ТЕХНИКА ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Бертрам Г.В.
К чему относится критика деконструкции?
Иванова Н.
Горизонтная методика Гуссерля и Георгиевская онтология следа
Паньковский А.
Объективность оценки. Введение в агональную деконструкцию И. Берлина
Polimenov T.
Frege: Die Logik zwischen Denkanalyse und Sprachanalyse
Hiltmann G.G.
Ludwig Wittgensteins Reflexion auf Sprache mittels des Gebrauchs der Sprache

ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ:

Визуальная антропология советской культуры
Усманова А., Горных А.
Введение к рубрике
Толстик Е.
Репрессивный конструкт гармоничности
Сарна А.
Спорт, гендер и нация (Riefenstahl + Rammstein)

ОБЗОРЫ И СООБЩЕНИЯ

Семенов Н.
Критики и критики критиков (По поводу книги В. Фурса «Контуры современной критической теории»)
Барковский П.
B. Waldenfels. Verfremdung der Moderne. Phanomenologische Grenzgange
Князева Е.
Carol Duncan. Civilizing Ritual. Inside Public Art Museums
Новые публикации
Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное

ТОПОС № 2(9) 2004

От редколлегии
Нийоле Ломанене
Философский дискурс в Литве в начале XXI в
Mintautas Gutauskas
Die dialogische Struktur der Interpretation in der Philosophie H.-G. Gadamers
Леонарда Екентайте
Категорический императив И. Канта в эпоху джаза (к 200-летию со дня смерти И. Канта)
Альвидас Йокубайтис
О предрассудках либерализма
Далюс Йонкус
Проблема мира в феноменологии Эугена Финка
Чесловас Календа
Экологический аспект этики жизни: к вопросу становления
Томас Качераускас
Знак, поэтическое событие и художественная действительность

Екатерина Лавринец
Чтение городского пространства: предварительные заметки
Арунас Мицкявичюс
О культурных типах мышления, их пользе и вреде для жизни
Evaldas Nekrašas
The Positive Mind and Law
Романас Плечкайтис
Зарождение философского образования в Великом Княжестве Литовском
Rita Šerpytytė
Nihilism and the Weak Thought
Томас Содейка
О разуме, действительности и метафизике повседневности
Марюс Повилас Шаулаускас
Контраверсия аналитики и герменевтики: особенности ретроспекциии
Арвидас Шлёгерис
Нигилизм в полях повседневности
Сведения об авторах

ТОПОС № 1(10) 2005

От редколлегии

КАЗУС БЕЛАРУСЬ

Владимир Фурс
Белорусская «реальность» в системе координат глобализации (постановка вопроса)
Татьяна Щитцова
Под патронажем: авторитарный режим в свете культурной антропологии
Андрей Горных
Беларусь: случай анти-модернистской идеологии
Алексей Пикулик
Матрица, патернализм и семья-страна.
Антропология белорусской идеологии

АКАДЕМИЯ И ВЛАСТЬ

Альмира Усманова
Философия и позиция критического интеллектуала сегодня
Елена Гапова
Белорусские интеллектуалы: между классом и нацией?
Ольга Шпарага
Политическая топография Беларуси: солидарность, сообщества, университет
Андрей Лаврухин
Гегель, любовь к мудрости и «корпоративная этика в более широком смысле»

ИДЕЯ УНИВЕРСИТЕТА

Григорий Миненков
Случай ЕГУ, или о перспективах современного белорусского общества
Николай Семенов
ЕГУ: прощай и здравствуй (Кое-что об университетских практиках и государственной политике)

Benjamin Cope
Beyond the Ruins of the University

СМИ О ЕГУ

Алексей Криволап
А был ли ЕГУ? Репрезентация событий вокруг ЕГУ в масс-медиа
Медиа-хроника. ЕГУ: закрыть нельзя аттестовать

ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Ответы белорусских и зарубежных интеллектуалов на вопросы редколлегии

ТОПОС № 2(11) 2005

Einleitung

ALLTAGLICHKEIT AUS DER ONTOLOGISCHEN SICHT

Alexei Chernjakov
Ontology of Human Action (Aristotle's Eth. Nic. VI and Heidegger's commentaries)
Hans Bernhard Schmid
The Broken 'We': Making Sense of Heidegger's Analysis of Everydayness
Tatiana Shchyttsova
Die Nähe im Miteinandersein

SPRACHE, WAHRHEIT, UND TRADITION

Evgeny Borisov
Die hermeneutische Wahrheit und die Objektivitat der Interpretation
Mirko Wischke
Sein und Sprache. Zum Problem der Traditionsaneignung bei Hans-Georg Gadamer
Janko Lozar
Mythos, logos and Disposition (Stimmung)

VON DER INTERSUBJEKTIVITAT ZUR GEMEINSCHAFT

Ion Copoeru
Community and Communication. From the communication of separated consciousnesses to the plurality of communicating persons
Andrzej Gniazdowski
Die Phänomenologie als transzendentale Theorie des Politischen
Daniil Razeev
Die Pluralität des Denkens
Alexander Pigalev
The Symbolic Exchange and the Specters of Communication

LEBENSERFAHRUG UND SINNSTRUKTUR

Michael Staudigl
Die "Andere Barbarei". Zu Michel Henrys phänomenologischer Kulturkritik
Olga Shparaga
Versuch einer kritischen Phänomenologie des Subjektes: vom produzierten Körper (Foucault) zum sich konstituierenden Leib (Merleau-Ponty) und zurück

Vakhtang Kebuladze
Phänomenologische Analyse von Realitätsbereichen geschlossener Sinnstruktur
Giedrë Ðmitienë
Perception and Literary Style
Lester Embree
Chimpanzee Phenomenology: A Beginning for the Phenomenological Theory of Primate Ethology
Autorenverzeichnis

ТОПОС № 1(12) 2006

От редколлегии

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ

Фурс В.
Декарт – учитель философии
Борисов Е.
Деструкция субъективизма в философии М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна
Мухутдинов О.
Трансцендентальные основания феноменологии
Паткуль А.
Metaphysica naturalis: необходимость и недостаточность
Шиян А.
Феноменология или неокантианство: философия сознания Э. Кассирера
Инишев И.
Измерения коммуникации (идея интегральной коммуникативной теории)

ДОПРЕДИКАТИВНЫЙ ОПЫТ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ

Щитцова Т.
«Слово о радости»: антиномичность хайдеггеровской трактовки бытия к смерти
Йонкус Д.
Время и другой. Гуссерль и Левинас о трансценденции
Зайцев И.
Эстетичность пассивного субъекта. Левинас и Достоевский
Полещук И.
Понятие интерсубъективной темпоральности в философии Левинаса
Лехциер В.
Эффекты медикализации и апология патоса

СУБЪЕКТ И ИСТОРИЯ

Савин А.
Раскрытие генезиса конституирования как трансцендентально-феноменологический подход к пониманию истории
Игнатович Е.
Политическая онтология субъекта в постмарксизме

ТОПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Малышкин Е.
Чужой в доме

Бедаш Ю.
Пространственная идентичность в эпоху глобализации

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Michael Staudigl. Die Grenzen der Intentionalität.
Zur Kritik der Phänomenalität nach Husserl (А. Лаврухин)
Richard A. Cohen. Ethic, Exegesis and philosophy:
interpretation after Levinas (И. Полещук)
Гидденс Э. Трансформация интимности (Е. Савко)
Сведения об авторах

ТОПОС № 2 (13) 2006

ВЫБОРЫ И ДЕМОКРАТИЯ: МОДЕЛИ НАРОДОВЛАСТИЯ

Шпарага О.
Выборы в контексте культуры прав человека: случай Беларуси
Фурс В.
«Власть народа»: современные представления о демократии и белорусская модель «народовластия»

СУБЪЕКТ ВЫБОРА: СВЯЗЬ ЭТИЧЕСКОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО

Миненков Г.
«Отморозки», или О том, как рождается гражданская идентичность
Щитцова Т.
Самозванец: к вопросу о политическом представительстве в этической концепции Бахтина

РЫНОК И ПОЛИТИКА: СТРАТЕГИИ ВЫБОРА В ОБЩЕСТВЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ

Горных А.
Вечное возвращение по-белорусски
Криволап А.
Стабильный кризис в нестабильном обществе

«ДРУГАЯ СЦЕНА» БЕЛОРУССКОЙ ПОЛИТИКИ

Полесский Я.
Перманентные выборы и революция
Усманова А.
Белорусский détournement, или Искусство обходного маневра как политика

ПОЛИТ/МЕДИА ТЕХНОЛОГИИ
В ИЗБИРАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

Сарна А.
Белорусское телевидение: особенности национальной пропаганды в предвыборный период
Коренко Д.
Критика официальной идеологии выборов как поиск альтернативной политической коммуникации

ТОПОС № 3(14) 2006

Хельд Х.
Возможности и границы межкультурного взаимопонимания

АКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
КЛАССИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Паточка Я.
Негативный платонизм
Савин А.
Способ открытия cogito в Размышлениях о первой философии Декарта
Куба П.
Кант без проблемы метафизики
Адамянц А.
Онтологическая этика Канта (Шелер vs. Кант)
Šerpytytė R.
Was Kierkegaard a Nihilist?

ДИСКУССИЯ

Обсуждение статьи Владимира Фурса «Декарт – учитель философии»
Паткуль А.
Чем мы обязаны Враке и разгоревшейся вокруг оной полемике?
Микиртумов И.
О «тезисе Фурса»
Лехциер В.
«Удар быка в грудь homo academicus», или О том, что действительно ценно в философском деле
Кебуладзе В.
Феноменологические разглагольствования по поводу постметафизической враки

ОБЗОРЫ И СООБЩЕНИЯ

Разинов Ю.
Метафизика Piazza di Italia, идея университета и топос мысли. Сборник материалов конференции
Зайцев И., Колычев П., Паткуль А.
Международная конференция «Онтология в XX веке: проблемы и перспективы»

ТОПОС № 1(15) 2007

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

Инишев И.
Философская эстетика сегодня
Качерраускас Т.
Вещь в искусстве постмодернизма: феноменологическая перспектива
Элкинс Дж.
Шесть способов сделать визуальные исследования серьёзной научной дисциплиной

ОПЫТ ДРУГОГО ВИДЕНИЯ

Вайсбанд А.
По ту сторону «пресловутого спора модерна и постмодерна»: современное искусство в избранных интерпретациях Макса Имдаля
Имдаль М.
Рихард Сера: «Опора прямого угла» и «Мёртвый». Конкретное искусство и парадигма
Имдаль М.
Яков Агам: «Все направления»
Усманова А.
Разрушение канона: постклассические штудии Руслана Вашкевича
Шпарага О.
Ландшафт-в-преобразовании: от реального объекта к воображению видимого и обратно

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ

Трубина Е.
Феномен вторичного свидетельства: между безразличием и «отказом от недоверчивости»
Соломатина И.
В поисках себя между рождением и смертью: (женский) телесный субъект в «бу»(-танец) и «то»(-тяжелая поступь)
Константюк В.
Эстетическое versus социальное, или О том, как красота спасёт мир

ВНЕКЛАССНОЕ ЧТЕНИЕ

Можейко М.
«Философия детектива»: классика – неклассика – постклассика
Янчевская Е.
Классика наизусть. Капризы любви к школьной программе

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ. СООБЩЕНИЯ

Соломатина И.
Бажак К. История фотографии. Возникновение изображения. Поллак П. Из истории фотографии

ТОПОС № 2(16) 2007

СОВРЕМЕННЫЕ БИОТЕХНОЛОГИИ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА

Фукс Т.
«Науки о жизни» и жизненный мир
Щитцова Т.
К вопросу о непристойности биотехнологий
Крюгер Х.-П.
Границы позитивного определения человека: «homo absconditus»
Rubavičius V.
Temptation by Immortality: Commodifying and Resourcifying a Body
Никифорова Б.
Репродуктивные технологии в контексте религиозного плюрализма

Вишке М.
Недопустимость возможного: об отношении между научным исследованием и демократическим решением
Хорьков М.
Проблема нормативного тупика в современных философских дискуссиях о клонировании

ВИЗУАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Горных А.
Эстетика кино и современность истории (репрезентация Второй мировой войны в советском кинематографе)
Толстик Е.
Феноменология видения. Кинематографический опыт
Сарна А.
Видеоклип как «детонатор» и эстетика после «большого взрыва»

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ. СООБЩЕНИЯ

Giddens A. Beyond Left and Right (Влад Новицкий)
Конференция, 2007, май 18–19, г. Вильнюс, Литва
«Наследие Ханны Арендт в начале XXI века»

ТОПОС № 3(17) 2007

СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ

Михайлов А.
Бытие и время: 80 лет спустя
Рудкоўскі П.
Sein und Zeit беларускага народу...
Шпарага О.
Бытие и Время. М. Хайдеггера в постсоветском контексте: перспективы и тупики
Паткуль А.
Человек, субъект, Dasein
Власова О.
Экзистенциальная аналитика и экзистенциальный анализ: Хайдеггер – Бинсвангер – Босс

ДИСКУССИИ

Круглый стол, посвящённый 80-летию выхода в свет *БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ* Мартина Хайдеггера

ПЕРЕВОДЫ

Борисов Е.
Гилберт Райл и феноменология (Предисловие к публикации)
Райл Г.
Мартин Хайдеггер. Бытие и время (Рецензия)
Броган У.
Сообщество тех, кто на пути к смерти
Жижек С.
Тупик трансцендентального воображения, или Мартин Хайдеггер читает Канта

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ. СООБЩЕНИЯ
Инишев И.
Признание, амнезия и социальные патологии: Хайдеггер и социальная онтология «третьего поколения» Франкфуртской школы [Honneth A. Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.]
Конференция в Санкт-Петербурге, 26–28 июня 2007 г.
«Современная онтология II: Бытие как центральная проблема онтологии»

ТОПОС № 1(18) 2008

СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ
Глухова И.
Философия и психотерапия: взгляд практика
Schlimme J.E.
The «psychiatric gaze», delusional realities and paranoid atmospheres
Савченкова Н.
К поэтике аналитических отношений
Leder A.
Can justice hide betrayal? Levinas's discussion with Freud
Кричалло М.
Критика понятия бессознательного и психоаналитического метода толкования сновидений в Dasein-анализе Медарда Босса
Fuchs Th.
Leibgedächtnis und Unbewusstes
Щитцова Т.
«Комплекс рождения»: экзистенциально-феноменологическая интерпретация мифа об Эдипе
Holthues J.
Orest! Orest! Orest! Zur Phänomenologie weiblicher Aggressivität
Circelli C.
Water, Mood and Care

ПЕРЕВОДЫ
Спинелли Э.
Экзистенциальная психотерапия: вводный обзор

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ. СООБЩЕНИЯ
М. Завадский
Cohn H.W. Existential thought and therapeutic practice

ТОПОС № 2(19) 2008

PHILOSOPHY, LIFE AND TRADITION
Knight K.
Hannah Arendt's Heideggerian Aristotelianism
Kačerauskas T.
Art of Life and Vita activa
Nowak P.
Two approaches to the Tradition in Hannah Arendt's Works

PLURALITY AND POLITICAL FREEDOM

Besier G.
Hannah Arendt and the myth of freedom
Klockars K.
Plurality as a Value in Arendt's Political Philosophy
Degryse A.
Hannah Arendt's Conception of Sovereignty
Dunn A.
Suicide for Political Ends: When killing Oneself becomes a form of Political Action

BOUNDARIES OF THE POLITICAL, DEMOCRACY AND TOTALITARIANISM

Kowalska M.
Politics, Democracy and the Social Question
Fours V.
(Re)thinking the «public sphere» with Arendt and Habermas
Kabasakal D.
Boundaries of the Political in Hannah Arendt's Thought: Exclusion of the 'Social Question'
Norkus Z.
Why Hannah Arendt's Ideas on Totalitarianism are Heterodox?
Stoklosa K.
Democratizing Poland with Hannah Arendt
Vandeputte K.
Arendt, Lyotard and the Political Realm

PERSPECTIVES ON THE «HUMAN CONDITION»

Shchyttsova T.
Natality and Community: Overcoming Deathcenteredness of the Classical Metaphysical Thinking
Honkasalo J.
Praxis, logos and theoria – the threefold structure of the human condition
Moskalewicz M.
Melancholy of Progress: the Image of Modernity and the Time-Related Structure of the Mind in Arendt's Late Work

ТОПОС № 3(20) 2008

СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ

Шпарага О.
К вопросу о генезисе политического, или Об эстетических условиях существования нетиранического общества
Рудкоўскі П.
Культ Этнасу і дэканструкцыя Нацыі (два дасягненні Акудовіча)
Паньковский А.
О статусе благ и ценностей в либеральной теории. Этический реализм Исайи Берлина
Дегтярёв В.
Прошлое как область творчества

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ МОРИСА МЕРЛО-ПОНТИ

Stoller S.
Stile des Philosophierens. Zur Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys
Šmitienė G.
The corporal ability to speak
Rea C.
Le sous-sol de la phénoménologie: anonymat et profondeur du sujet corporel. Echos anthropologiques à partir de Merleau-Ponty
Категов М.
Пространство, телесность и указание(по следам И. Канта, Л. Выготского и М. Мерло-Понти)

ПЕРЕВОДЫ

Хельд К.
Мир, пустота, природа. Феноменологическое приближение к религиозной традиции Японии

ОБЗОРЫ И СООБЩЕНИЯ

Рецензия на книгу П.А. Сафронова «Онтология феномена» (А. Паткуль)
Имдаль М. Опыт другого видения. Искусство десяти веков глазами современности. Избранные статьи (А. Вайсбанд)

ТОПОС № 1(21) 2009

СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ

Литвин Т.
Актуальность как свойство прошлого в учении о времени Бл. Августина
Левченко В.
Барочные основания и становление классической рациональности
Baranova J.
Kant's Fourth Antinomy and the Odyssey of Levinas's Subject
Щитцова Т.
За границами признания: к хоннетовской актуализации Гегеля
Завадский М.
Реактуализация проблемы отчуждения Сартром: феномен инертной практики
Тетёркин А.
Анализ нормативной грамматики социальной жизни в теории борьбы за признание
Hryschko M.
The Animal and the Negative: Heidegger, Agamben and the Relation of Language and Death
Бедаш Ю.
Пространство как проблема постметафизической философии
Дронов А.
Прагматика деконструкции
Инишев И.
Перформативное измерение интерпретативного опыта: к проблеме «актуализирующего прочтения» философской традиции

ДИСКУССИЯ

Лехциер В.
Философские послания до востребования
Фурс В., Русецкая Г. (реплики)

ТОПОС № 2-3(22) 2009

СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ

Савин А.
Эпохе и трансцендентальная редукция в лекционном курсе Гуссерля *Первая философия*
Brisart R.
Perception, sens et vérité: la phénoménologie à l'épreuve de l'opacité référentielle
Лаврухин А.
Модель конституции Э. Гуссерля и учение Канта о форме и материи
De Palma V.
Das Schema Inhalt-Auffassung in Husserls Denken: Ursprung, Konsequenzen, Überwindung
Инишев И.
Гуссерль и философия языка [значение, образ, медиум]
Litvin T.
Zeit und Bewegung im Problembereich der transzendentalen Ästhetik bei Husserl
Niemoczynski L.
On the plurality of life-worlds and the shared meanings among them
Cameron G.
Wandering Across the Face of Europe
Шиян А.
Феноменология Гуссерля в свете критики Ойгена Финка и современных дискуссий
Sebald G.
Edmund Husserl und Alfred Schütz – Auseinandersetzungen und aktuelle Anschlussmöglichkeiten
Staehler T.
Husserl, Derrida und die Krise der Vernunft
Иванова-Георгиевская Н.
Феноменология Эдмунда Гуссерля как строгая наука на пути к Богу, или Уловки и ловушки трансцендентализма
Kozin A.
Edmund Husserl's Contribution to the Humanities: The Case of Translation Studies

ПЕРЕВОДЫ

Стейнбок Э.
Пограничные феномены и пограничность опыта

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ, СООБЩЕНИЯ

Савин А.Э. Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля (В. Лехциер)
Fuchs T. Leib und Lebenswelt. Neue philosophischpsychiatrische
Дронов А.В. Философия постмодерна: развитие трансцендентального мотива (А. Паткуль)
Международная конференция «Пространство феноменологии: к 150-летию со дня рождения Эдмунда Гуссерля

ПОДПИСКА
НА ЖУРНАЛ «ТОПОС»

Подписка может осуществляться как на отдельные номера, так и на полный годовой комплект (три выпуска). Доставка за счет отправителя. Порядок оформления подписки включает два этапа.

1. Оплатить стоимость подписки в отделении банка по реквизитам:

Получатель – **Европейский гуманитарный университет**
AB SEB Bank
пр. Гедимино 12, LT–01103, Вильнюс, Литва
расчетный счет **№ LT39 7044 0600 0545 3512 (EUR)**
SWIFT CBVILT2X
Назначение платежа: *Подписка на журнал «Топос»*

Стоимость подписки за номер (включая пересылку):
- а) для Литвы и Беларуси – **12 лит** (**3,5 евро**);
- б) для стран ЕС – **15 лит** (**4,4 евро**);
- в) для постсоветских стран – **13 лит** (**3,8 евро**).

Журнал высылается подписчику заказной бандеролью.

2. Заполнить бланк заказа и выслать вместе с копией документа об облате по адресу: **ул. Тауро 12, LT–01114, Вильнюс, Литва**, кому: **Европейский гуманитарный университет**, либо сосканированный вариант по электронной почте на адрес: *office@ehu.lt*

Если копии документов не высланы,
подписка не оформляется.

По всем вопросам, связанным с подпиской, обращаться по тел. +370 5 263 96 50 или электронной почте *office@ehu.lt*

БЛАНК ЗАКАЗА

Редакционная подписка на журнал «Топос»

Почтовый индекс __________ Адрес подписчика__________________

____

____

Ф.И.О. ____

Телефон ____________________ e-mail ____________________________

THE SUBSCRIPTION
FOR THE “TOPOS” JOURNAL

The subscription is available both for individual issues and a complete annual set (three issues). Delivery is at the sender’s expense. The subscription procedure consists of two steps.

1. To pay the subscription at the bank. The bank details:
Receiver – European Humanitarian University
AB SEB Bank
Gedimino ave. 12, LT–01103, Vilnius, Lithuania
Current account **No LT39 7044 0600 0545 3512 (EUR)**
SWIFT CBVILT2X
Purpose of paymnet: *Subscription for the „Topos“ Journal*

2. Price for an issue (including the delivery):
а) for Lithuania and Belarus – **12 Lt** (**3,5 Euro**);
б) for EU countries – **15 Lt** (**4,4 Euro**);
в) for post-soviet countries – **13 Lt** (**3,8 Euro**).

The journal is sent to the subcriber as registered postal packet.

To fill in the order form and send it together with the copy of the payment document to the address: **Tauro str., 12, LT–01114, Vilnuis, Lithuania** To: **European Humanitarian University** or the scanned copy to the e-mail: *office@ehu.lt*

If the copies of the document are not sent
the subscription is not validated.

For any questions connected with subscription contact us
+370 5 263 96 50 or *office@ehu.lt*

ORDER FORM

Editorial Subscription for the "Topos" Journal

Zip code _________ Address ____________________________________

____

____

Name ____

Telephone __________________ e-mail ___________________________

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п. л.), рецензии (до 0,5 п. л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5–7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются постранично. Примеры оформления цитат см. ниже.

В сведениях об авторе просим указать: город/страну, учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (если есть).

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to: journal.topos@ehu.lt

Contributions can be presented in English, German, French, Russian and Belarusian. They should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in doc or rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5–7 keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution). For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word.

Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13–39.
3. Wiehl R. *Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. *Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос*, 2 (2002), с. 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, с. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.

Формат 70х100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27,4. Тираж 300 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius